Norman L. Geisler
Ética Cristã
Alternativas e Questões Contemporâneas

ÍNDICE

PREFÁCIO

Numa sociedade pluralista, como a em que nós vivemos, é fundamental a existência de valores éticos definidos que norteiem a conduta dos cristãos, de modo que venham a oferecer um modelo de vida alternativo à sua sociedade. No meio evange'lico há diferentes propostas éticas, quer conscientemente elaboradas, quer nao: todas querendo a aprovação dos cristãos, reivindicando serem bíblicas.

Entretanto, como a leitura deste livro deverá deixar claro, nem todas as alternativas éticas contemporâneas são realmente bíblicas — mesmo as cristãs. É preciso avaliar filosófica e tologicamente as propostas éticas existentes, a fim de não laborarmos em erro. É isso que o autor faz na primeira parte do livro. Expõe seis diferentes alternativas éticas contemporâneas, avaliando-as filosófica e teologicamente; dando ao leitor condições de pesar seus argumentos e decidir-se por uma delas.

Na segunda parte, o Dr. Geisler procura demonstrar diferentes aplicações práticas de sua alternativa básica a alguns problemas éticos de relevância atual. Ao invés de ditar regras arbitrárias, ele argumenta caso por caso a partir de seu conceito hierárquico de valores, dando, novamente ao leitor, oportunidade de determinar por si mesmo qual a melhor posição a seguir.

O leitor atento irá perceber que alguns problemas éticos importantes em nosso meio não são abordados. P. ex. a questão do novo casamento de um cristão divorciado, ou a questão do envolvimento político-partidário do cristão. Longe de ser uma falha, porém, essa lacunas propiciam ao estudante a oportunidade de pensar por si mesmo, e tentar aplicar os princípios da ética hierárquica a esses problemas. Ao estudante diligente este livro-texto será uma rica mina de informações e formação do seu posicionamento ético. Possa Deus usá-lo para a edificação de Sua Igreja e a construção de uma nova sociedade em nossa terra.

Júlio P. T. Zabatiero

Afetuosamente dedicado aos meus filhos

RUTH, DAVID, DANIEL, RHODA, PAUL, e RACHEL

PRIMEIRA PARTE: ALTERNATIVAS ÉTICAS BÁSICAS

O objetivo desta primeira parte do livro é expor e analisar as principais alternativas éticas básicas contemporâneas, e apresentar a posição hierárquica como a alternativa cristã por excelência.

A discussão girará em torno da questão da existência e da validade dos absolutos éticos universais, especialmente no que tange à solução dos conflitos entre valores éticos absolutos.

Cada posição discutida receberá uma cuidadosa avaliação à luz da filosofia e da Palavra de Deus, no intuito de permitir que o leitor, por si mesmo, possa considerar a argumentação do autor e decidir por uma das alternativas apresentadas.

Introdução: Abordagens e Alternativas Éticas Básicas

É correto mentir a fim de salvar uma vida? A pergunta postula um conflito em normas éticas. Contar a verdade é mais importante do que salvar vidas? O que você faria? As várias respostas a esta pergunta podem ser usadas para ilustrar seis abordagens básicas à ética e para introduzir a primeira seção deste livro. Todos os pontos de vista éticos têm a ver com perguntas éticas fundamentais, viz. existem normas éticas válidas? Se existem, quantas são? E se existirem muitas normas éticas, o que se faz quando duas delas entram em conflito? A pessoa conta uma mentira para salvar uma vida, ou sacrifica uma vida para salvar a verdade?

I. AS ALTERNATIVAS BÁSICAS NA ÉTICA NORMATIVA

As posições básicas que podem ser adotadas quanto à questão das normas éticas podem ser ilustradas por um caso recente que envolveu o Comandante Lloyd Bucher, do navio-espião Pueblo, que, com sua tripulação de 23 homens, foi capturado pelos norte-coreanos. Quando os interrogadores ameaçaram matar a tripulação, Bucher assinou confissões, confessando falsamente a culpa de fazer espionagem nas águas territoriais da Coréia do Norte. Estas falsas confissões vieram a ser o fundamento para poupar as vidas da tripulação e levar à sua libertação. A pergunta, portanto, é esta: a mentira de Bucher para salvar estas vidas foi moralmente justificada? Ou, de modo mais geral, mentir para salvar uma vida é moralmente certo em qualquer situação? Uma maneira de responder a esta pergunta é rejeitar totalmente a noção de moralidade.

A. Mentir Não é Nem Certo Nem Errado: Não Há Normas1

Uma das alternativas a esta pergunta é negar a existência de quaisquer normas éticas relevantes. Esta posição é chamada antinomismo (literalmente, "contra a lei"). Afirma que não há nenhum princípio moral (tal como "não se deve mentir") que possa, validamente, ser aplicado ao caso de Bucher, e mediante o qual se pudesse pronunciar sua ação como certa ou errada. E se não houver padrões morais, não pode haver julgamentos morais. Logo, Bucher não estava nem certo nem errado segundo a ética. O

que ele fez pode ter sido pessoal, militar ou nacionalmente satisfatório, mas não pode ser declarado moralmente bom ou mau.

Há várias maneiras segundo as quais um ato de mentir pode ser "justificado", mas não há nenhuma maneira pela qual possa ser objetivamente *julgado*. Isto porque, segundo o ponto de vista antinomista não existe nenhuma norma objetiva mediante a qual o julgamento possa ser feito. A mentira de Bucher, por exemplo, pode ser "justificada" por meio de apelar para seus resultados sobre sua tripulação ou seu país. Ou pode ser "justificada" subjetivamente como uma decisão autêntica que escolheu fazer. Mas em caso algum estas consequências pragmáticas ou escolhas pessoais seriam critérios morais objetivamente válidos para concluir que sua escolha foi correta. De fato, as considerações subjetivas que eram "boas" para a tripulação de Bucher e para seu país, eram, concomitantemente "más" para o país inimigo, ou seja, à medida em que se sabia que a confissão era falsa. Quando não há padrões morais objetivos que transcendem a subjetividade de indivíduos e nações, então não há maneira objetiva de declarar um ato moralmente bom ou mau, num sentido objetivo.

Noutras palavras, faltando quaisquer normas morais objetivas, as ações de Bucher poderiam ser consideradas boas ou más, dependendo da perspectiva da pessoa. E de um ponto de vista global, sua mentira não foi nem boa nem má. Realmente não há ponto de vista global ou objetivo. Se existisse semelhante perspectiva global, então seria possível fazer um pronunciamento objetivo sobre a ação, quanto a ser ela realmente certa ou errada. Mas visto que não há padrões objetivos, não se pode dizer que a mentira de Bucher foi certa ou errada.

B. Mentir É Geralmente Errado: Não Há Normas Universais2

A maioria das posições éticas evita a posição antinomista contra todas as normas objetivas. Uma maneira de fazer isto sem condenar a mentira de Bucher é sustentar que mentir é, geralmente, mas não sempre, errado. Este ponto de vista será chamado generalismo. Ou seja: mentir é errado como regra geral, mas há ocasiões em que a regra deve ser quebrada, viz, quando um bem maior é realizado, e salvar uma vida é certamente um bem maior. Que a pessoa não deve contar uma mentira é objetivamente significante, mas não é universal. Nalgumas circunstâncias, a pessoa deve mentir. Logo, este princípio moral (e outros também) é geralmente, mas não universalmente, válido. Ou seja: dentro do alcance dos princípios éticos, são objetivamente válidos. Mas as normas éticas não são universais, há exceções.

Existem muitas razões possíveis para sustentar o generalismo, i.e., que as normas éticas não são universais mas, sim, admitem algumas exceções. Uma razão básica é que, havendo duas ou mais normas gerais que entram em conflito (tais como contar a verdade e salvar vidas) as duas não podem aparentemente ser universais. Pareceria que deve haver pelo menos uma exceção a pelo menos uma delas, visto não ser possível seguir as duas. E se houver exceções a todas elas (ou mesmo todas menos uma), então não há muitas normas universais. Na melhor das hipóteses, todas (ou pelo menos uma) as normas éticas objetivas devem ser gerais, mas não podem ser, todas elas, princípios universais.

Se falar a verdade for somente uma norma geral, então quando é correto mentir? O generalista pode responder a isto de diferentes maneiras. Uma resposta comum é sugerir que é correto mentir quando o mentir realizará um bem maior do que não mentir. Esta abordagem é utilitária. O mentir é utilizado para levar a efeito um maior bem para um número maior de pessoas. Outra razão porque alguém pode considerar contar a verdade apenas uma normal geral, mas não universal, é que há um princípio sobrepujante para se observar, devido ao qual às vezes é necessário contar uma mentira. Se, no entanto,

houver pelo menos uma norma universalmente objetiva, então já não há um generalismo completo. Pelo contrário, é um universalismo de uma só norma, o que nos leva à posição seguinte.

C. O Mentir Às Vezes É Certo: Há Uma Norma Universal[3]

O ponto de vista de que há uma só norma universal diante da qual às vezes é correto mentir, é realmente, um absolutismo, mas por razões circunstanciais será chamado de situacionismo. É chamado de situacionismo não somente para distingui-lo doutras formas de absolutismo (que sustentam que há muitas normas universais, em contraste com somente uma) mas também porque os defensores do ponto de vista lhe dão esse nome. O nome "situacionismo" é algo descritivo. Lembra-nos que, visto que as circunstâncias são tão radicalmente diferentes, pode haver somente uma norma universal capaz de adaptar-se a todas elas. Argumenta, pois, que só uma coisa pode ser verdadeiramente universal a todas as situações. Se houvesse mais de uma norma universal, haveria um conflito, e uma exceção teria de ser feita para resolver o conflito. E se uma exceção pode ser feita a todas as normal menos uma, então somente uma norma pode ser verdadeiramente universal.

Quanto à mentira de Bucher para salvar vidas, o situacionista afirma que é certa, porque o Comandante Bucher estava agindo de acordo com a norma mais alta e a única verdadeiramente universal. Frequentemente se diz, embora não necessariamente, que é uma norma absoluta do amor. Segundo esta maneira de declarar a norma, Bucher estava justificado por mentir por amor. Mentir era a coisa amorosa para se fazer a fim de salvar aquelas vidas. Sua mentira é julgada certa porque está de acordo com a única norma ética absoluta que existe, viz. o amor. Uma mentira poderia ser errada se fosse contada sem amor, i.e., egoisticamente (e.g., para encobrir o mal da própria pessoa). Mas se a mentira for contada com altruísmo, por amor aos outros, então é moralmente correta, conforme a norma do amor.

Segundo este ponto de vista, o fim realmente justifica os meios, se os "meios" forem a norma do amor. Na realidade, somente o fim justifica os meios. Nada, pois, senão a norma absoluta do amor torna um ato moralmente correto. E nada senão a falta do amor torna um ato moralmente errado.

D. Mentir Sempre É Errado: Há Muitas Normas Não-Conflitantes[4]

Sustentar uma única norma universal não é a única posição possível com respeito a princípios absolutos. Existe o ponto de vista de que há muitas normas universais válidas que nunca conflitam realmente entre si. Esta posição será chamada de absolutismo não-conflitante. Pode haver um conflito aparente entre duas normas éticas, mas nunca um conflito entre deveres. Há sempre uma terceira alternativa ou um modo de cumprir uma das normas sem desobedecer à outra. O domínio de cada norma ética tem sido ideal ou providencialmente alocado a ela de modo que nunca realmente coincida parcialmente com o de outra norma universal. Isto significa, por exemplo, que o mentir e o matar nunca entram realmente em conflito. Sempre se pode contar a verdade sem realmente tirar a vida doutra pessoa inocente. Tanto o mentir quanto o matar sempre são errados.

Se for assim, o que o Comandante Bucher deveria ter feito? Se não deveria mentir em circunstância alguma, então, qual curso de ação deveria ter seguido.[5] Há várias coisas que Bucher poderia ter feito de modo consistente com esta posição, mas em circunstância alguma deveria ter contado uma mentira para salvar as vidas da sua tripulação. Poderia ter mantido silêncio. Ou soja: poderia ter-se recusado a fazer qualquer confissão falsa. Ou, poderia ter falado a verdade (viz., que estava fazendo

espionagem) mas não ter falado a mentira de que sua embarcação estava nas águas territoriais coreanas quando não estava realmente ali. Se esta confissão não fosse aceitável aos interrogadores, então Bucher e seus homens teriam de sofrer as conseqüências de contar a verdade e rogar misericórdia. Ou, poderia ter orado pedindo a intervenção divina para eliminar o dilema.

Mas as conseqüências de contar a verdade não são um mal maior, viz. a matança de pessoas inocentes? Uma resposta direta a este dilema, que é perfeitamente consistente com esta posição (de que há muitas normas universais não-conflitantes), é que matar é errado, mas contar a verdade que leva outra pessoa a matar não é errado. Quer dizer, Bucher não tinha dilema moral algum. Sua escolha não era: "Contarei uma mentira *ou* matarei?" Pelo contrário, sua escolha era: "Contarei uma mentira ou permitirei a possibilidade de que outra pessoa seja morta?" E visto que Bucher não poderia ter certeza absoluta de que os norte-coreanos matariam sua tripulação, e visto que ele pessoalmente não estaria matando, ele seria absolvido da responsabilidade moral. Segundo este ponto de vista, Bucher não poderia ser considerado moralmente culpado pelo mal que outros homens fariam porque ele contara a verdade. Na realidade, os proponentes deste ponto de vista podem apelar a algum tipo de teleologia ou providência que diz que um mal maior nunca virá (ou pelo menos em última análise, não imediatamente) por causa de guardar uma norma universal. Em termos teístas, Deus sempre providenciará um modo de escape de modo que a pessoa ou não terá de mentir ou um mal maior não virá do contar a verdade.

E. Mentir Nunca É Certo: Há muitas Normas Conflitantes6

Outra saída do dilema aparente, de sustentar que há muitas normas universais que às vezes conflitem entre si, é declarar que uma violação de qualquer delas é errada. Ou seja: é sempre errado mentir e também é sempre errado tirar uma vida inocente (ou é até errado não procurar evitar que outra pessoa faça um ou outro destes atos), e se alguém for preso num verdadeiro dilema entre os dois, deve praticar o menor dos dois males. O menor dentre dois males pode ser julgado por aquilo que resultaria no número menor de conseqüências más, i.e., de maneira utilitária. Mesmo assim, os dois atos (mentir e matar) são intrinsicamente maus; nenhum dos dois está certo, de acordo com as normas universais. E mesmo se houvesse alguma maneira de julgar qual ato é intrinsecamente (e não meramente instrumentalmente) melhor, os dois ainda seriam errados, não obstante. Um deles, no entanto, provavelmente seria um mal menor do que o outro.

Segundo este ponto de vista, Bucher teria sido errado não importa qual das duas únicas alternativas possíveis adotasse. Apesar disto, ainda que o mal fosse inevitável para ele, também era *desculpável,* especialmente porque escolheu dos dois males o menor. O teísta cristão talvez diria que para Bucher, o pecado era inevitável, porém perdoável. Ele devia cometer o pecado menor (seja este julgado intrinsecamente, seja extrinsecamente) e depois colocar-se de joelhos e confessá-lo.

Idealmente, se ninguém quebrasse qualquer das normas universais, não haveria qualquer conflito entre elas. Muitos dilemas morais se estabelecem porque alguém está, pecaminosamente, forçando outra pessoa para uma posição em que esta outra terá de escolher entre duas normas universais. Visto, porém, que o mundo está caído, e que há um conflito, somente a expiação ou o perdão de Deus pode resolver o problema.

É difícil dar a este ponto de vista um nome descritivo. Será chamado o absolutismo ideal, porque acredita em muitos absolutos que idealmente não entram em conflito mas que realmente (por causa dos pecados dos outros ou dos próprios pecados da pessoa envolvida) às vezes entram em conflito. Mas por causa da sua conexão com o pecado e por causa da sua resolução final no perdão, este ponto de vista também poderia ser

chamado o absolutismo hamartiológico (que diz respeito à doutrina do pecado) ou o absolutismo soteriológico (que diz respeito à doutrina da salvação).

F. Mentir Às Vezes É Certo: Há Normas Mais Altas7

Outro modo de responder a este problema ético escolhido como amostra pode ser chamado o hierarquismo. Pode ser argumentado, e.g., que há muitas normas éticas universais, mas que não são iguais na sua importância intrínseca, de modo que quando duas entram em conflito, a pessoa é obrigada a obedecer o mais alto dos dois mandamentos. Desta maneira, portanto, na escolha entre matar e mentir, sendo que as duas ações são universalmente erradas na ausência de qualquer conflito entre elas, deve-se escolher poupar a vida, por ser ela um valor intrinsecamente mais alto. Contar a verdade é bom, mas não ao custo de sacrificar uma vida.

Segundo este ponto de vista, a mentira de Bucher foi certa, embora o mentir em si mesmo seja universalmente errado, porque há uma norma ética mais alta do que falar a verdade, viz. salvar vidas. Bucher seguiu a norma intrinsecamente mais alta quando achou duas normas universais em conflito. A boa ação é sempre aquela que é intrinsecamente melhor.

Este ponto de vista é semelhante a vários outros pontos de vista já mencionados, embora diferente. Primeiramente, difere do ponto de vista imediatamente precedente chamado absolutismo ideal. O absolutismo ideal sustenta que as duas alternativas estão erradas quando entram em conflito, ao passo que o hierarquismo argumenta que uma é certa, viz., aquela que é intrinsecamente mais alta. Segundo o primeiro ponto de vista, as duas alternativas são erradas, mas o homem deve fazer dos males o menor. Segundo esta última posição, pelo menos uma alternativa é certa, e o homem deve fazer o máximo bem possível.

Além disto, o hierarquismo deve ser distinguido do situacionismo, pois aquele sustenta que há muitas normas universais (embora as inferiores às vezes devam ser suspendidas a favor das superiores) e o situacionismo sustenta que há somente uma norma universal. Estas muitas normas, conforme o conceito hierárquico, são universais *na sua área,* posto que não entrem em conflito com outra área. São universais *dentro do alcance daquele relacionamento,* a não ser que haja um conflito de relacionamentos. O hierarquismo sustenta que mentir, *como tal,* sempre é errado, mas que mentir, *transcendido* por salvar vidas, não é errado. Na realidade, no último caso não se trata, efetivamente de mentir (no senso de ser alguma coisa errada); é justificável falsificar por amor a salvar vidas. Nas circunstâncias de Bucher, dar as informações erradas era a coisa certa a ser feita porque era agir segundo uma norma ética mais alta.

Finalmente, o hierarquismo difere do generalismo sendo que aquele argumenta que há muitas (i.e., pelo menos duas) normas éticas universais que não são meramente princípios gerais. Há *isenções* da guarda de normas inferiores (viz., quando entram em conflito com as normas mais altas), mas não há *exceções* às normas inferiores. Tirando emprestada uma ilustração do âmbito natural, não há isenções à lei da gravidade para os corpos físicos, mas um prego pode ficar isento de "obedecer" à lei da gravidade mediante sua "obediência" a força física mais alta de uma imã.

G. Resumo e Comparação das Alternativas

Há outro ponto de vista possível, viz., "Mentir é sempre certo", mas não será considerado com detalhes por duas razões básicas. Primeiramente, porque não é proposto com seriedade por qualquer filósofo ético contemporâneo de relevância, ao que saiba o presente autor. Em segundo lugar, a posição derrota a si mesma. Se, pois,

todos mentissem, não existiria verdade acerca da qual se pudesse mentir, e, neste caso, já não seria possível cumprir a ordem no sentido de mentir. Além disto, se a pessoa deve *sempre* mentir, então presume-se que o autor da declaração está seguindo seu próprio conselho, e, neste caso, devemos entender que o inverso disso seja a verdade na questão. Mas se o inverso for verdadeiro, então, não se deve sempre mentir. Destarte, voltamos para a questão de quando se deve mentir e quando não se deve, que é a questão que os demais pontos de vista estão examinando. Finalmente, se o autor do universal ético "Deve-se mentir sempre" fosse dar a declaração da maneira em que realmente deveria ser dada (i.e., veridicamente), então não estaria seguindo seu próprio princípio, sendo, portanto, inconsistente. Em qualquer uma das eventualidades, portanto,* se a norma for seguida ou não, derrota-se a si mesma.

Estes seis pontos de vista podem ser resumidos pela seguinte comparação. O antinomista expõe um ponto de vista para a *exclusão* de todas as normas éticas, sejam elas universais, sejam elas gerais. O generalista diz que há normas objetivas, mas que todas têm *exceções.* O situacionista insiste em uma só norma universal *exclusiva,* reconhecendo facilmente que todas as demais são, na melhor das hipóteses, apenas gerais. Do outro lado, o absolutista não-conflitante argumenta em prol de muitas normas universais que nunca se sobrepõem realmente, deixando sempre uma via de *escape* do suposto dilema moral. Apegando-se a muitas normas universais que na realidade conflitam entre si (embora idealmente não o fariam), o absolutista ideal diz que praticar o mal é inevitável porém *desculpável,* especialmente se alguém cometer o menor dos males. Finalmente, o hierarquista aceita muitas normas universais conflitantes que são dispostas de acordo com o valor intrínseco e, tendo em vista as mesmas, o homem tem uma *isenção* de observar a norma inferior em virtude de agir de acordo com a norma superior. Os seis capítulos que se seguem serão dedicados a uma discussão mais completa destas alternativas éticas.

Todas estas alternativas giram em torno de normas éticas. Na realidade, contudo, há outra abordagem à ética que não ressalta normas, mas, sim, fins.

II. AS ABORDAGENS BÁSICAS: NORMAS ÉTICAS OU FINS ÉTICOS?

A distinção entre estas duas abordagens pode ser expressada pelas palavras teleológica e deontológica. A primeira destas ressalta os *fins* ou resultados éticos das ações; a outra enfatiza *normas* éticas ou princípios para a ação ética. É necessário compreendê-las melhor antes que se possa entender adequadamente a abordagem normativa adotada neste livro.

A. Regras Versus Resultados

A diferença básica entre a ética teleológica e a deontológica pode ser explicada pelo significado das raízes das palavras. A teleologia vem da palavra grega *telos,* que significa "fim" ou "propósito." A deontologia vem da palavra grega *deon*, que significa aquilo que é devido. Na aplicação à ética, portanto, uma abordagem teleológica é aquela que ressalta o fim ou o resultado da ação, e uma abordagem deontológica depende de *regras* básicas mediante as quais se pode determinar o que é devido em qualquer caso específico, independentemente dos resultados. Ou seja, a primeira é uma ética *pragmática* ou utilitária, que se ocupa com se uma ação funcionará, afinal, para o bem da maioria dos homens. A segunda é uma ética de *princípios,* que se ocupa com o dever da pessoa de fazer aquilo que é inerentemente correto à parte das consequências que se possa prever.

Noutras palavras, a ética teleológica ocupa-se com o bem *extrínseco* dos atos, à medida em que produzem o bem ou o mal. A ética deontológica, do outro lado, procura um bem *intrínseco* no ato propriamente dito, independentemente do alegado bem ou mal que porventura produza. A primeira ocupa-se com o dever por amor aos bons resultados; a última, com o dever por amor ao dever. Não se quer dizer, naturalmente, que a ética do dever não se preocupa com os resultados. Realmente, os deontologistas podem acreditar que cumprir o dever pode trazer o maior bem afinal das contas. Esta, no entanto, não é a *razão* para alguém cumprir seu dever (i.é., porque trará o bem maior); pelo contrário, cumpre seu dever porque é intrinsecamente bom fazer aquilo que a pessoa deve fazer. Não segue uma regra primariamente porque *trará* o bem, mas, sim, porque *é* bom fazer assim.

Isto não significa, do outro lado, que a ética utilitária não se ocupa com regras. É dizer que há uma diferença radical na teoria, e que a abordagem teleológica baseia o bem das ações humanas somente na sua utilidade para os homens em geral. A ética deontológica baseia o bem das ações humanas no valor intrínseco de seguir certas normas ou regras porque estas ações são intrinsecamente certas. De fato, os "utilitários das regras" sustentam que algumas regras nunca devem ser quebradas, ainda que haja exceções individuais legítimas, simplesmente porque observar regras (até mesmo nos casos excepcionais) leva a efeito um bem maior do que a quebra das regras. Mas estas regras que nunca devem ser quebradas não são qualificadas como normas universais segundo nossa discussão, visto que nao são normas do dever que dizem respeito ao valor intrínseco, nem são realmente universais. Sua "universalidade" é justificada somente por um apelo aos resultados (i.e., extrinsecamente). Destarte, realmente não são universais. Há algumas exceções, como no caso de duas regras que entram em conflito. Além disto, a razão de não quebrá-las é apenas que *de modo geral*, quebrar regras é mau, embora possa ser justificado num determinado caso. Na discussão que se segue, serão incluídas as normas intrínseca e utilitária. Mas a pergunta para a qual uma resposta será procurada aqui é a seguinte: Há alguma norma deontológica relevante que é universal? Noutras palavras, há preceitos morais que nunca devem ser violados?

B. Prescritiva Versus Descritiva e Emotiva

Uma ética normativa é prescritiva mais do que meramente descritiva. É uma ética que ordena certos cursos de ação em oposição a outros. Uma ética normativa não descreve apenas como os homens *agem;* pelo contrário, preceitua como devem *agir*. Não é uma ética do "é",mas, sim, uma ética do "deve ser". Numa abordagem normativa à ética, preocupa-se primariamente em descobrir normas relevantes para preceituar aquilo que os homens devem fazer em contraste com as descrições meramente científicas ou estatísticas daquilo que os homens realmente estão fazendo.

Não somente uma ética normativa é prescritiva em contraste com descritiva, como também se opõe a uma ética puramente emotiva que se centraliza na maneira dos homens se sentirem acerca de certas ações humanas. A abordagem puramente emotiva argumenta que todas as alegadas declarações éticas (i.e., declarações que contêm símbolos éticos tais como "não deve" e "deveria") não são mais nada do que expressões de como o indivíduo sento acerca de certas questões. Ou seja: aquilo que é certo varia entre os sentimentos individuais de uma pessoa para outra. Por exemplo, a ordem: "Você não *deve* mentir", realmente significa "Eu *não gosto* de mentir." O emotivista argumenta que as declarações éticas nem são prescritivas nem descritivas. Ou seja: não são declarações de "deve" e não são declarações de "é." São meramente declarações de "sentimentos" individuais. A ética normativa, do outro lado, fica oposta à ética emotiva, pois sustenta que haverá pelo menos algumas declarações éticas que não são puramente

emotivas e subjetivas e sim, imperativas para todos os homens. A ética normativa argumenta que, além das asseverações declarativas (declarações descritivas, daquilo que "é" e as asseverações exclamativas (declarações emotivas, do "sentimento"), há declarações nitidamente éticas (i.e., declarações prescritivas, daquilo que se "deve"). Sustenta que há certas coisas que os homens *devem* fazer, independentemente de se algum homem realmente as *faz* ou de se algum homem *sente* que deve fazê-las. A ética normativa argumenta em prol de normas prescritivas que têm precedência tanto sobre os sentimentos quanto sobre os fatos.

C. Categórica Versus Hipotética

Outra maneira de ressaltar o que se quer dizer aqui com ética normativa é distingui-la como categórica, em contraste com hipotética. É a ética dos *mandamentos*, não das condições. A ética normativa diz: "Tu farás isto", e não *Se* fizeres isto, resultará em bem, etc." É a ética do modo imperativo e não do modo subjuntivo. Em resumo: fornece-se uma norma que ordena um determinado curso ou modo de agir que é intrinsecamente bom, em contraste com um que é meramente a condição ou o fundamento para produzir o bem.

A diferença pode ser esclarecida por uma ilustração. A abordagem categórica sustenta que o ato de procurar salvar um homem que está se afogando é um ato intrinsecamente bom, quer a tentativa seja bem sucedida, quer não. O ponto de vista hipotético, do outro lado, argumenta que o ato de procurar salvá-lo não é intrinsecamente bom mas, sim, é bom somente *se* leva a efeito bons resultados, tais como realmente salvar o homem.[8] A razão para a diferença é que a abordagem categórica é edificada sobre um mandamento categórico no sentido de fazer um bem intrínseco, e o ponto de vista hipotético é baseado numa condição hipotética que leva a um bem extrínseco.

D. Princípios, Normas e Regras

Há numerosas distinções, às vezes sutis, que se fazem entre princípios, normas e regias. Nenhuma delas será tentada a esta altura. Visando a inclusividade (dentro de um contexto normativo), estes termos, e outros semelhantes a eles (e.g., axiomas, postulados) serão usados como aproximadamente sinônimos. Apesar disto, a fim de não ser tão abrangente ao ponto de ser ambíguo, uma abordagem normativa pode ser definida como sendo aquela que postula um ou mais preceitos morais que possuem significado *pelo menos* formal (se não algum significado com conteúdo) mediante o qual as ações humanas devem ser controladas.

No fim, naturalmente, a pessoa deve resolver se quaisquer normas que porventura existam (universais ou não) são suficientemente relevantes para se basear decisões éticas sobre elas. Afinal das contas, uma norma puramente formal (sem qualquer conteúdo experimental real) pode ser pouco melhor do que nenhuma norma. De acordo com o uso comum dos termos "princípios", "norma", e "regra" (que são aproximadamente sinónimos, embora os dois últimos tenham mais conteúdo), estamos procurando, em última análise, descobrir se existem "princípios" cheios de conteúdo, ou quaisquer "regras" universais. Visto, porém, que por enquanto estes termos serão usados como sinónimos, a pergunta é simplesmente: Existem normas relevantes que nunca devem ser quebradas?

E. Universal Versus Geral

Dessa forma, a preocupação aqui não diz respeito somente à pergunta: Há normas éticas relevantes? A pergunta verdadeira é: "Há quaisquer normas éticas *universais?* Se houver, quantas são? Logo, é necessário discutir exatamente o que se quer dizer com a palavra "universal" na sua aplicação às normas éticas.

Por norma universal quero dizer uma que se aplica a todos os homens em todos os lugares nas mesmas circunstâncias. Não há exceções inespecificáveis ou indefiníveis a uma norma universal. Na realidade, visto que uma exceção definível não é realmente exceção alguma, mas, sim, realmente faz parte da definição de que tipo de ato está sendo preceituado, uma norma universal realmente não tem exceção alguma. Por exemplo, *se* (e este pode ser o caso, ou não) alguém propõe a norma de que "a mentira nunca deve ser praticada, *a não ser* num contexto em que não se espera a verdade, " então esta seria qualificada como sendo uma norma universal.[9] Qualificaria como sendo norma universal porque especifica a exceção contextual como parte daquilo que uma mentira quer dizer. A assim chamada "exceção" ou circunstância na qual o ato pode ser realizado qualifica o ato de modo que não seja realmente uma mentira, mas realmente seja uma forma boa de falsificação. Falsificar para levar um amigo para uma festa-surpresa de aniversário pode ser dado como uma ilustração. Visto que os amigos estão apenas "brincando" e visto que este tipo de atividade é esperado nestas circunstâncias, não se diria que as informações falsas realmente fossem mentirosas (i.e., moralmente erradas). Festas de surpresa não são um contexto em que se pode esperar a verdade. Fazer espionagem em prol da pátria também é usado para explicar este mesmo argumento. Mas haverá mais sobre isto adiante.

Quer se aceite estas ilustrações quer não, ou até mesmo quer haja, quer não, em qualquer tempo, quaisquer assim-chamadas "exceções" a intencionalmente dar somente informações correias; mesmo assim, o argumento básico é o mesmo. Uma norma universal é uma que se aplica a todas as criaturas moralmente responsáveis em qualquer determinada situação. Isto porque quaisquer "exceções" definíveis que existem tornaram-se parte da regra geral que então realmente se aplica a todos os homens naquela circunstância específica *sem exceção.* O problema, naturalmente, é se existem normas éticas tais que possam ser definidas de modo relevante ao ponto de não admitir *qualquer outra exceção.* Ou, o problema é achar uma norma que, depois de qualificada por todas as exceções, ainda tem um significado. Mas antes da discussão avançar na direção de buscar normas universais, está na hora de dizer uma palavra sobre a razão por que uma abordagem normativa é adotada em contraste com uma abordagem não-normativa ou utilitária.

III. POR QUE UMA ABORDAGEM NORMATIVA?

Há várias razões para estudar a ética do ponto de vista de "normas" ao invés de meramente do ponto de vista de "fins." À medida em que a discussão se desdobra, as razões, dadas aqui em forma resumida, devem tornar-se mais evidentes. Duas razões básicas podem ser declaradas: as normas são inescapáveis e são necessárias.

A. As Normas São Inescapáveis

As normas são inescapáveis por várias razões. Este fato se torna óbvio quando se vê como a ética não-normativa ou utilitária realmente depende das normas, de várias maneiras relevantes.

1. **A Necessidade de Normas para Prever Consequências —** Talvez a crítica mais fundamental à abordagem à ética dos "fins" ou resultados da ação, é o

fato de que a totalidadade do valor prático deste sistema depende da capacidade de prever as consequências de longo alcance das decisões. Decerto, o indivíduo não pode ver o que acontecerá a longo prazo. E não pode aguardar os resultados antes de ter alguma certeza de que sua decisão é certa. O futuro pode ser um guia útil somente se há alguma maneira de saber agora o que o futuro trará em termos dos resultados bons ou maus das decisões da pessoa. Mas visto que o indivíduo como tal não tem este tipo de conhecimento prévio, não tem maneira de saber qual modo de ação trará o máximo bem ao maior número de homens *a longo prazo.*

Noutras palavras, agir exclusivamente na base de fins utilitários funcionaria somente para um Deus onisciente. O homem finito simplesmente não pode conhecer de antemão os resultados finais e totais das suas escolhas. Alguns que adotaram uma abordagem utilitária têm sido francos em confessar: "Durante grande parte do tempo estamos fazendo, na melhor das hipóteses, 'adivinhações cultas.' "[11] Os utilitários clássicos não estavam inconscientes deste problema. A resposta deles era mediante um apelo ao "fundo" da experiência humana, como guia para determinar qual modo de ação provavelmente levaria a efeito o melhor bem para o maior número de pessoas.[12] Ou seja: pode-se tirar das experiências daquilo que a maioria dos homens no passado descobriu que funcionavam para produzir o maior bem. Mas esta concessão ao uso do "fundo" da experiência passada, como guia, envolve normas, de várias maneiras que serão reveladas nas críticas que se seguem. Na realidade, o próprio "fundo" fica sendo normativo para determinar quais consequências provavelmente serão as melhores. Mas ainda mais básico do que isto, é o fato de que as normas SÃO necessárias para estabelecer o "fundo" já de início.

2.**A Necessidade de Normas para Determinar o "Fundo" —** Um fator que é frequentemente olvidado é que a própria origem do "fundo" da experiência pressupõe algum tipo do orientação ou norma. Ou seja, as primeiras criaturas morais tinham, sem dúvida, algum tipo de diretriz que era anterior ao "fundo" e mediante à qual o próprio "fundo" foi estabelecido. As experiências, pois, não podem ser avaliadas como sendo "boas" ou "melhores" e, portanto, não podem se qualificar para fazerem parte do "fundo", para orientação futura, a não ser que algum padrão de valores à parte das experiências seja aplicado às experiências. Ou a pessoa teria que admitir que as experiências vêm com valor intrínseco (que é contrário ao utilitarismo, que diz que somente têm valor extrínseco) ou deve haver algum padrão fora da experiência mediante o qual podem ser avaliadas. Seja qual for este padrão, é obviamente normativo para o "fundo." A pessoa não tem maneira de saber que possui uma "boa" coletânea de diretrizes para determinar os "melhores" resultados, a não ser que tenha algum padrão do bem mediante o qual possa julgá-la "boa." Este padrão, portanto, seria normativo, e seria anterior ao "fundo" que estabelece.

3.**A Necessidade de Normas a Fim de Determinar as Consequências —** Independentemente de como o "fundo" foi estabelecido em primeiro lugar, é óbvio que o próprio "fundo" tem uma função normativa. Serve como diretriz para o utilitário determinar qual modo de ação provavelmente resultará no maior bem para o número máximo de homens. O indivíduo sozinho não possui usualmente (talvez nunca) a previsão para escolher aquilo que aumentará ao máximo o bem. Deve depender da sabedoria do passado para guiá-lo no presente a respeito daquilo que será melhor no futuro. Esta sabedoria, seja qual tenha sido a sua origem, serve como norma para escolhas éticas.

Sem dúvida alguma, estas normas do "fundo" da experiência humana não são consideradas realmente universais ou absolutas. Não são guias infalíveis, mas, sim, são

uma parte necessária do procedimento do utilitário em tomar decisões. Mesmo assim, algum tipo de norma é necessário para fazer a ética utilitária funcionar com qualquer grau razoável de probabilidade. Realmente, a necessidade de normas é tal, que alguns utilitários já sugeriram que as normas ou regras nunca devem ser quebradas, não porque realmente são universalmente válidas, mas, sim, porque quebrar regras traz resultados piores do que guardar regras. Por exemplo, ainda que contar uma mentira talvez traga um bem maior num caso especial, mesmo assim, um bem maior resultaria de guardar a regra de contar a verdade em todos os casos, simplesmente porque quebrar a regra em *qualquer* caso tende a subvertê-la em *todos* os casos . Guardar as regras em todos os casos resulta num bem maior (até mesmo com as más consequências nalguns poucos casos) do que a quebra das regras.

Sem pronunciar julgamento sobre o certo ou o errado da posição utilitária das regras, basta concluir aqui que os dois tipos de utilitarismo ilustram a necessidade de regras ou normas, havendo ou não quaisquer ocasiões em que se deva quebrá-las.

4.**A Necessidade de Normas para Avaliar as Consequências —** Além da necessidade de normas para ajudarem a determinar qual resultado será melhor para o maior número de pessoas, há, também, a necessidade de uma *avaliação* normativa de que o resultado tenha sido melhor para a maioria, uma vez ocorrido. Não há maneira de saber se o resultado é realmente "melhor" a não ser que haja um padrão de "melhor" mediante o qual possa ser julgado. Noutras palavras, deve haver alguma norma mediante a qual se possa avaliar as consequências *uma vez ocorridas* (à parte da questão da necessidades de normas para guiar a pessoa em fazer ocorrer os melhores resultados). Destarte, o utilitário precisa de normas para determinar se aquelas consequências são realmente *melhores* e não meramente *diferentes,* se e quando realmente ocorrerem.

Em resumo, as normas são inescapáveis, até mesmo para o utilitarista cuja posição está supostamente centralizada em fins ou resultados. Até mesmo a abordagem alegadamente não normativa exige normas para fazê-la funcionar apropriadamente. As normas são inescapáveis, quer sejam desejáveis, quer não. Destarte, a pergunta na ética não é se há normas, mas, sim, *quais* as normas que serão usadas.

B. As Normas São Necessárias

As normas não somente são inescapáveis, como também são *necessárias. Elas são* necessárias, se é que a pessoa quer ter orientação relevante para as decisões da vida. Sem algum tipo de diretriz que possa ser pensada e declarada, pois, não há maneira de alguém fazer decisões razoáveis ou significantes acerca de alterar modos de ação. Para a ética ser relevante, portanto, deve ser normativa. Que as declarações éticas normativas são relevantes subentende várias coisas.

Primeiramente, as declarações normativas são *racionais.* Ou seja, são declarações sujeitas à lei da não-contradição. Isto significa que o oposto daquilo é certo, é errado. Se n pessoa sempre deve ser amorosa, segue-se que é errado ser desamoroso. Se modos opostos de ação não são opostos entre si como sendo certos e errados, então é impossível que alguém Inça uma decisão ética relevante entre eles.

Em segundo lugar, declarações normativas podem ser mais do que formalmente racionais; podem ser *plenas de conteúdo.*[13] Não somente podem ser faladas, como também podem ser experimentadas. Há uma base na experiência humana para seu significado. Pode-se não apenas conceitualizá-las como também dar exemplos concretos. Se uma norma não pode ter mais do que uma forma em que se pode pensar, não pode ter qualquer conteúdo experimental relevante para o indivíduo que deseja entendê-la em termos de sua própria experiência.

Além disto, uma norma pode ser *prática.* Não somente as normas podem ser apreendidas pela mente de modos relevantes, como também podem ser *aplicadas* de modo prático à vida da pessoa. Seu significado não somente deve ser baseado na experiência como também deve ser aplicável à experiência. Isto nos leva a outra característica das normas que as torna indispensáveis para uma ética relevante.

Finalmente, as normas são *objetivas.* Constituem-se num padrão, fora da experiência subjetiva do indivíduo, mediante o qual pode determinar se suas experiências éticas são boas ou más. Se as normas fossem puramente subjetivas, realmente não seriam normas de modo algum. Se alguma coisa há de julgar uma experiência, não pode ser, ao mesmo tempo, uma parte intrínseca daquela experiência. Deve haver padrões ou normas fora da experiência individual, subjetiva, a fim de medi-la como boa ou má.

Resumindo: as normas são tanto inescapáveis quanto essenciais para uma ética relevante. São inescapáveis porque são necessárias para estabelecer e avaliar o que se quer dizer com "bom" ou "melhor." São essenciais porque não há maneira relevante de fazer decisões éticas (ou até mesmo falar frases éticas) sem algum modo não contraditório e/ou cheio de conteúdo de compreensão ou expressão. O "bom" pode ser *captado* sem o uso de normas, mas não pode ser *ensinado* ou até mesmo *pensado* sem algum tipo de declarações éticas cognitivamente relevantes. E além disso, o "bom" não pode ser *praticado* sem alguma norma ética relevante para determinar qual é a coisa "boa" para se fazer.

NOTAS DE RODAPÉ

1. O antinomismo não será usado aqui no sentido rigorso de *contra* a lei, mas, sim, no sentido frouxo de *sem* lei. O capítulo dois é dedicado a uma discussão da posição antinomista.
2.*Este* ponto de vista *é* discutido no capítulo três.
3.Veja o capítulo quatro que faz uma exposição mais plena deste ponto de vista.
4.Veja uma discussão mais completa deste ponto de vista no capítulo cinco.
5.É possível, conforme um absolutismo não-conflitante, argumentar que a falsificação de Bucher não era uma mentira (i.e., não era moralmente errada), pelo motivo de que *naquele contexto* não era uma mentira. Noutras palavras, por uma extensão do significado da verdade para incluir situações como a de Bucher, ainda se poderia sustentar que "mentir é sempre errado" e, mesmo assim, que a confissão falsa de Bucher era moralmente certa. O capítulo cinco diz mais sobre esta alternativa.
6.Esta posição é o assunto do capítulo seis.
7.Uma discussão mais completa desta posição acha-se no capítulo sete.
8.Naturalmente, uma abordagem hipotética poderia chamar uma tentativa mal-sucedida de salvar um homem que se afogava de boa, pelo motivo de que o ato realmente levou a efeito outros bons resultados, tais como: inspirar coragem nos demais, desenvolver caráter naquele que tentou o salvamento, ou ocasionar apreciação nos amigos do homem afogado. Mas mesmo neste sentido, o ato mal-sucedido não é considerado bom em si mesmo, mas somente por causa dos bons resultados que traz, por intangíveis que sejam.
9.Este ponto será discutido mais plenamente no capítulo cinco.
10.A questão de se as normas dos utilitários das regras realmente são universais ou apenas gerais, ou de se uma norma pode ser realmente universal, se for baseada em valores utilitários mais do que intrínsecos, será reservada para o fim do capítulo três.
11.Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality,* Westminster Press, 1966, pág. 154, cf. pág. 136.
12.O ponto de vista utilitarista será discutido no capítulo três, sob o título "generalismo."
*13.*Exatamente *como* normas cheias de conteúdo devem ser relevantes e como obtêm seu conteúdo, *é* uma questão a ser resolvida mais tarde (ver a crítica no fim do capítulo quatro). Tudo quanto está sendo argumentado aqui é que uma norma deve ser pelo menos capaz de ter relevância experimental e de conteúdo. Se, pois, as normas não pudessem ser enchidas de conteúdo experimental, não seriam utilizáveis como normas; seriam *inúteis.*

O Antinomismo: Não Há Normas

A primeira alternativa no que diz respeito às normas éticas é que não existe norma alguma, ou pelo menos nenhuma norma *objetiva.* Ou seja: estamos literalmente sem lei

(anti-nomos) para guiar ações éticas relevantes. As alegadas normas éticas que os homens usam, ou são destituídas de valor objetivo ou destituídas de relevância empírica. São, ou puramente subjetivas, ou completamente emotivas. Duas posições que têm pontos de vista, antinomistas são o existencialismo e o emotivismo.

I. O ANTINOMISMO EXPLICADO

Os três primeiros representantes da ética existencial que serão usados aqui são Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche e Jean Paul Sartre. Nem todos estes são tecnicamente antinomistas mas manifestam uma tendência ascendente naquela direção, culminando em Sartre. O quarto representante, A. J. Ayer, é da escola do positivismo lógico cuja ética é conhecida como emotivismo.

A. Kierkegaard: Transcendendo o que é Ético

Falando a rigor, Kierkegaard não era um antinomista. Acreditava sinceramente na lei moral, e até mesmo sustentava que é universalmente obrigatória num sentido ético. Mesmo assim, para Kierkegaard, quando há conflito entre o ético e o religioso, o ético deve ser suspendido diante do dever religioso do homem no sentido de obedecer diretamente a Deus. Neste sentido, portanto, Kierkegaard é um precursor de urn tipo de transcendência antinomista daquilo que é ético.

1. O Ético como Universal — Kierkegaard acreditava que "o ético como tal é o universal, e como o universal, aplica-se a todas as pessoas, o que pode ser expressado doutro ponto de vista, dizendo que é aplicável a cada instante."[1] Ou, "o ético como tal é o universal, e também, como o universal, é o manifesto, o revelado."[2] Diz, de fato: "O ético é o universal, e, como tal, também é o divino." E, tendo em vista este fato, "tem-se, portanto, um direito de dizer que, fundamentalmente, todo dever é um dever diante de Deus."[3] Isto não deve deixar dúvida alguma de que Kierkegaard acreditava sinceramente nas obrigações morais universais, até o ponto de chamar o dever moral de obrigação divina.

Esta, no entanto, é apenas uma parte do quadro. Kierkegaard escreve: "Mas se não se pode dizer mais, então afirma-se ao mesmo tempo que, propriamente dito, não tenho o dever diante de Deus." Ou seja: "o dever fica sendo o dever por ter referência a Deus, mas no próprio dever não entro em relacionamento com Deus." Por exemplo: "é um dever amar ao próximo, mas ao cumprir este dever, não entro em relacionamento com Deus mas, sim, com o próximo a quem amo."[4] Na realidade, o paradoxo da fé é este, que o Individual é mais alto do que o universal ... O paradoxo também pode ser expresso ao dizer que há um dever absoluto diante de Deus, porque neste relacionamento do dever o indivíduo como indivíduo tem um relacionamento absoluto com o absoluto."[5] Noutras palavras, ainda que o ético como tal seja universal, nem sempre é obrigatório. O individual, no dever absoluto diante de Deus pode e deve transcender o ético.

2.**O Individual Religioso Sobre o Universal Ético —** Há ocasiões em que o dever direto do indivíduo diante de Deus entra em conflito com seu dever universal diante doutros homens. Em tais ocasiões a ética bem como o universal devem ser transcendidos polo individual religioso. "A fé é exatamente este paradoxo, que o individual como o particular é mais alto que o universal, é justificado diante dele, não é subordinado, mas, sim, superior. É, e permanece sendo para toda a eternidade, um paradoxo, inacessível ao pensamento."[6] Este paradoxo da responsabilidade religiosa do indivíduo sobre seu dever ético é focalizado no relato de Abraão e Isaque. Quando Deus mandou a Abraão que matasse seu filho a quem amava de todo o coração e em quem

colocava suas esperanças para a bênção futura, Abraão tinha de *suspender* sua responsabilidade ética a fim de expressar seu dever a Deus. "Na vida de Abraão não há expressão mais alta da ética do que esta, que o pai ame seu filho. .. Por que, então, Abraão fez isto? Por amor a Deus e (em completa identidade com isto) por amor a ele mesmo."[7] Destarte, a despeito do imperativo moral universal acerca do matar, e por causa da sua fé em Deus, Abraão foi além da ética de modo total. Demonstrou que o individual religioso está mais alto do que o universal ético.

3. **A Suspensão Teleológica do Ético —** Quando o ético é transcendido por aquilo que é religioso, o universal pelo individual, não é suspendido em virtude de uma norma superior *ética.* Não há nenhum *telos* ou propósito ético superior que justifica o ato religioso. Conforme a maneira de Kiekegaard expressá-lo, o cavalheiro da fé não é um herói trágico. O herói trágico assegura-se de que há um dever ético superior, que cumpre ao quebrar um inferior, assim como quando Jefté sacrificou sua filha em prol da nação inteira.[8] No caso de Abraão não há semelhante base lógica superior da ética. "Ele age em virtude do absurdo, porque é precisamente absurdo que ele, como o particular, seja mais alto do que o universal. .. Abraão, portanto, não foi em momento algum um herói trágico, mas, sim, algo bem diferente, ou um assassino, ou um crente."[9]

A diferença entre o herói trágico e Abraão fica clara. O herói trágico "deixa uma expressão da ética achar seu *telos* numa expressão mais alta da ética" mas "com Abraão a situação era diferente. Por seu ato ultrapassou totalmente a ética e possuiu um *telos* superior fora dela, e com relação a este *telos* suspendeu a ética."[10] A ética é suspensa em prol daquilo que é religioso, mas não há nenhum propósito ou princípio ético superior que justificaria esta suspensão. Aliás, a maneira conforme a qual o religioso transcende a ética pode importar numa "inversão" da ética.

4. **A "Inversão" Religiosa das Normas Éticas —** Quando um homem como Abraão age pela fé em virtude do seu dever absoluto a Deus, "a ética é reduzida a uma posição de relatividade." Por exemplo, "o amor a Deus pode levar o cavalheiro da fé a dar ao seu amor ao próximo a expressão oposta àquela que, segundo a ética , é exigida pelo dever."[11] Isto *é* bem óbvio no caso de Abraão. De fato, Kierkegaard admite que *no que diz respeito à* lei moral Abraão era um assassino, não um crente. A fé, porém, "é capaz de transformar um assassinato em ato santo, do beneplácito de Deus.. ."[12] Até mesmo os amigos e entes queridos mais achegados foram incapazes de justificar o ato de Abraão em qualquer sentido ético.[13]

Além disto, segue-se daí que, se Abraão fosse processado diante de um tribunal por assassinato, seus próprios entes queridos teriam de confessar a culpa dele diante da lei moral! Realmente, nem sequer Abraão podia justificar seu próprio ato moralmente. "Acreditava em virtude do absurdo; não podia, pois, haver questão do cálculo humano, e era realmente absurdo que Deus, que fez a exigência da parte dele, fosse cancelá-la no instante seguinte." De fato, "a aflição e o temor neste paradoxo é que, humanamente, ele é inteiramente incapaz de se tornar inteligível."[14] A ética é relevante e racional, porque pode ser colocada numa declaração proposicional universal e inteligível. Não é assim com aquilo que é religioso, que é apaixonado, subjetivo, e radicalmente individual.[15] Em resumo, não há» declarações éticas universais que não devam ser "invertidas" pela experiência religiosa individual do dever absoluto diante de Deus, tal como Abraão enfrentou.

5. **O Ético É Desentronizado Mas Não Destruído —** A fim de que Kierkegaard não seja deturpado, porém, deve ser notado que de modo algum a ética é descartada simplesmente porque às vezes é despojada dos seus privilégios

por aquilo que é religioso. A ética *como tal* permanece universalmente obrigatória. Somente porque a ética é considerada relativa *em relação* àquilo que é religioso, não significa que não permanece absoluta *em si mesma. A* ética pode ser suspensa, mas não pode ser descartada.[16] "Não se segue disto, no entanto, que a ética deve ser abolida, mas sim, adquire uma expressão inteiramente diferente, a expressão paradoxal.. ,"[17] Na realidade, a ética é um ingrediente essencial em estabelecer a tensão dialética que dá ocasião ao paradoxo. Sem ter grande respeito pela lei moral, o homem religioso não teria "temor e tremor" algum ao transcendê-la. À parte a crença no racional, não haveria mérito no ato "irracional" da fé, e assim por diante. Repetindo: ninguém pode ser religioso sem primeiramente acreditar profundamente na ética. Aquilo que é religioso desentroniza a ética, mas nunca a destrói.

É por esta razão que Kierkegaard não teme qualquer abuso da ética pelo homem religioso. "Aquele que aprendeu que existir como indivíduo é a coisa mais terrível de todas... dificilmente será uma armadilha para o homem desnorteado, pelo contrário, ajudá-lo-á a entrar no universal..." Porque "o homem que vive sob sua própria supervisão, sozinho no mundo inteiro, vive de modo mais rigoroso e mais recluso do que uma donzela no seu quarto privado." Que há alguns que, sem compulsão, tomarão liberdades e serão egoístas, Kierkegaard não duvida, "mas o homem deve comprovar exatamente que não é deste número pelo fato de que sabe falar com temor e tremor."[18] Em resumo: o ético é uma exigência prévia para aquilo que é religioso, e o ético permanece intacto, mesmo quando é transcendido pelo religioso.

6. O Solo para o Antinomismo Incipiente — Ainda que o ético não seja destruído enquanto é suspenso por aquilo que é religioso, há pelo menos duas maneiras segundo as quais o ensino de Kierkegaard é o solo para o antinomismo incipiente. Primeiramente, Kierkegaard postula como superior o dever de quebrar normas éticas universais sem ter uma razão superior *ética* ou *racional* para assim fazer. Noutras palavras, nenhuma norma ética é realmente universal; pode e deve ser quebrada por razões não-éticas (ou não-razões). Destarte, Kierkegaard tomou posição contra quaisquer normas éticas inquebrantáveis — sempre existe o dever religioso no sentido de desobedecer às normas éticas "universais" — assim chamadas — quando o homem é convocado para assim fazer, mediante uma consideração religiosa.

Em segundo lugar, o âmbito do dever ulterior do homem é descrito por Kierkegaard como sendo "absurdo," "paradoxal," e além de toda a "compreensão" racional. Não há maneira de declarar o dever religioso numa proposição universal. Não é conhecido proposicionalmente nem racionalmente; é conhecido apenas passionalmente mediante um ato (ou "pulo") da fé. E este ato "irracional" da fé pode até mesmo "inverter" o princípio ético.

Kierkegaard, naturalmente, não identificou este âmbito do "irracional" ou "paradoxal" como sendo ético. Disse, no entanto, que era o âmbito do dever ulterior do homem, ainda que chamasse este dever de religioso ao invés de ético. Não é difícil compreender como outra pessoa poderia tirar a conclusão de que a própria ética deva ser colocada neste âmbito além das categorias do bem e do mal. Semelhante abordagem é subentendida nas obras de Friedrich Nietzsche.[19]

B. Nietzsche: Transvalorizando a Ética

Kierkegaard acreditava que o ético deve ser *transcendido pelo religioso;* Nietzsche acreditava que *o religioso e o ético devem ser transvalorizados.* Conforme indica o título de um dos seus livros o homem moderno deve ir "além do Bem e do Mal."[20] Deus

morreu, e todos os valores teístas morreram com Ele. O homem moderno deve achar novos valores à parte destes valores tradicionais defuntos.

1. A Morte de Deus e do Bem — Numa passagem famosa em *Sabedoria Alegre*, Nietzsche escreve acerca do homem moderno: " 'Para onde foi Deus? exclamou. Pretendo contar-lhe! Nós o matamos, — você e eu! Nós todos somos seus assassinos!... Não ouvimos o som dos coveiros que estão enterrando a Deus? Não cheiramos a putrefação divina? — porque até os Deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós O matamos!"[21] No seu bem-conhecido livro: *Assim Falou Zaratustra,* Nietzsche exortou: "Rogo-vos, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra,* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças noutros mundos!. .. Anteriormente, o pecado contra Deus era o maior pecado; mas Deus morreu, e estes pecadores morreram com Ele. Pecar contra a terra agora é a coisa mais horrorosa.. ,[22] Se Nietzsche queria dizer que um Deus que certa vez realmente vivia agora *realmente* morrera (conforme acredita Thomas Altizer),[23] ou se queria dizer que Deus morrera culturalmente sendo que o homem moderno já não crê nEle[24], ou seja o que for; o resultado ético final é o mesmo: viz., Deus e todos os valores tradicionais caíram.

Nietzsche denominava a si mesmo de "o primeiro imoralista" que desejava passar além de toda a moralidade tradicional assim como a química passou além da alquimia, e a astronomia além da astrologia.[25] Até mesmo princípios éticos muito gerais, tais como: "Não fira homem algum, pelo contrário, ajude a todos os homens na medida da sua capacidade," são questionados por Nietzsche. "Em resumo: os deveres morais também são apenas uma *linguagem simbólica das paixões... "*[26] A moralidade cristã do amor altruísta é selecionada para um ataque especial por Nietzsche. "O que? Alega-se que um ato de amor é 'não-egoísta'? Ora, seus idiotas... 'O que se diz de louvar aquele que sacrifica a si mesmo?" Porque "cada moralidade altruísta que se toma por absoluta e procura aplicar-se a todos, peca não somente contra o bom gosto, mas faz algo pior: é um incentivo aos pecados da omissão."[27] Realmente, Nietzsche reserva suas palavras mais amargas para a ética cristã. Em *Ecce Homo* escreveu: "A moralidade cristã é a forma mais maligna de toda a falsidade.. . É realmente venenosa, decadente, debilitante. Produz simplórios, e não homens." Acrescenta noutro trecho: "Condeno o cristianismo e o confronto com a mais terrível acusação que um acusador já teve na sua boca. Na minha opinião é a maior corrupção da qual se pode conceber. .. Chamo-o de a única mancha imortal da raça humana."[28]

2. Reavaliando o Bem e o Mal — A acusação principal de Nietzsche contra a ética cristã é que é uma moralidade de *fraqueza.* "Desde o próprio início, a fé cristã é um sacrifício: o sacrifício de toda a liberdade, de todo orgulho, de toda a auto-confiança da mente; ao mesmo tempo, é servidão, zombaria de si mesmo e auto-mutilação." Segundo Nietzsche: " Torne-se *medíocre!'* agora é a única moralidade que faz sentido, que acha ouvidos para ouvir."[29] E no centro desta moralidade da mediocridade há o conceito cristão do amor. " 'A compaixão para todos' importaria em rigor e tirania para *você,* meu caro vizinho!" exclama ele. Além disto, diz: "amar a humanidade *por amor a Deus* tem sido, até agora, o sentimento mais distinto e forçado que a humanidade tem galgado."

Esta ética do amor, conforme é personificada na vida de Cristo, é "um dos exemplos mais dolorosos do martírio que advém de conhecer acerca do amor." É o fim trágico de uma ética da fraqueza inspirada pelo amor, que tem urgente necessidade de transvalorização. "Jesus disse para seus judeus," escreveu Nietzsche, "Amem a Deus, conforme eu o amo, amem-no como um filho ama. O que é que nós, os filhos de Deus, nos importamos com a moralidade?" Deus está morto, Jesus está morto, e a moralidade cristã está morta. "Talvez um dia os conceitos morais acerca dos quais mais lutávamos e

sofríamos, os conceitos de 'Deus' e do 'pecado' não nos parecerão mais importantes do que o brinquedo da criança ou a tristeza da criança parece a um velho."[30]

O que é necessário hoje, diz Nietzsche, é uma nova moralidade, não dos fracos, mas dos fortes. A velha moralidade morreu; uma nova moralidade deve ser elaborada. A moralidade tradicional é edificada sobre a obediência dos muitos aos poucos, e produziu virtudes "moles." É uma moralidade do *rebanho.* O que é necessário hoje é uma moralidade do indivíduo e das virtudes "duras", tais como as qualidades próprias do guerreiro: a perseverança, a aspereza, e a suspeita. Esta moralidade do "super-homem" também incluirá a inteligência, a honestidade, e a generosidade que dá, não por compaixão, mas, sim, de uma super-abundância de poder.[31] Mas seu alvo não é a uniformidade da moralidade para todos os homens, mas, sim, uma variedade de moralidades. Porque "a exigência de uma só moralidade para todos importa numa invasão do tipo superior de homem." Há uma ordem de categoria entre os homens, e deve havê-la também entre as moralidades.[32]

De onde vem esta nova moralidade? De gênios criadores, pois "os verdadeiros filósofos são mandantes e legisladores. Dizem: *'Será* assim!' Determinam o 'para onde' e o 'com que fim' da humanidade... O 'saber' deles é *criador."* Talvez seja necessário que o filósofo genuíno tenha sido um crítico, um dogmático, um cético, e um historiador. "Todas estas, porém, são apenas condições prévias para sua tarefa. A tareia propriamente dita é outra coisa: exige que ele *crie valores. "* Nietzsche não está interessado na descoberta do valor mas, sim, na sua criação, c os super-homens são os criadores. A "vontade de poder" do supei-indivíduo substitui a vontade do santo de ser sobrepujado pelos outros. Todos os valores do grupo são transformados em valores individuais, todos os absolutos em relativos, toda a moralidade em extra-moralidade. Qualquer coisa que aumenta a vontade de poder é valiosa. O bem moral é achado na afirmação da vontade, e é fortalecido pelo ideal dos super-homens[33]

De que maneira se deve abordar a ética, portanto, se todo o valor é relativo à vontade individual ao poder? A resposta é, numa só palavra: a experimentação. Mas este estudo de sentimentos de valores e diferenças de valores mediante a experimentação não deve ser dirigido para estabelecer uma *ciência* da moralidade mas, sim, apenas para preparar uma tipologia. "Pelo nome com que me aventurei a batizá-las, expressamente enfatizei sua experimentação e seu deleite na experimentação," escreveu Nietzsche. E "na sua paixão por novo entendimento, não devemos ir mais longe em experiências ousadas e dolorosas do que o gosto emasculado e mórbido de um século democrático possa aprovar?[34]

Mas o que freará esta ética individualista ao poder da anarquia e do caos? A resposta de Nietzsche é: a eterna reocorrência voluntária. O super-homem aceita o fato final de uma volta perpétua ao mesmo estado de coisas. Os ciclos eternos afugentarão a insinceridade daqueles que aceitarem esta nova moralidade.

3. A Rejeição de Todo o Valor Absoluto — Não somente Nietzsche procurava rejeitar todo o valor *tradicional* e desejava reavaliá-lo mediante a recriação dos valores radicais do individualista robusto, como também rejeitava enfaticamente todos os valores *absolutos* de modo total. "Repetirei uma centena de vezes," escreveu ele, "que a 'certeza imediata' bem como o 'conhecimento absoluto' e a 'coisa em si mesma' são todas contradições em termos." Tanto a verdade como o valor estão numa escala deslizante sem qualquer padrão absoluto. "O que nos força." Nietzsche pergunta, "a pressupor dalgum modo que haja uma diferença essencial entre 'verdadeiro' e 'falso'? Não é suficiente supor níveis de semelhança, sombras e tons mais claros e escuros de semelhança, por assim dizer, "valores' diferentes, do modo que o pintor usa o termo?" O filósofo da verdade absoluta está predisposto pela pressuposição de que existam opostos

tais como verdadeiro e falso, bom e mau. "A fé básica de todos os metafísicos é a *fé na natureza antitética dos valores. "* "Nunca lhes ocorre duvidar desta pressuposição," diz Nietzsche. "Mas realmente podemos duvidar: primeiramente, se as antíteses realmente existem, e, em segundo lugar, se aquelas avaliações populares e antitéticas de valores às quais os metafísicos deram seu carimbo de aprovação não são, talvez, avaliações meramente superficiais. . "[35] E a crença metafísica básica de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina, decerto deve ser questionada. "Mas o que se diz se isto em si mesmo torna-se menos fidedigno," pergunta Nietzsche, "o que se diz se mais nada se comprova divino, a não ser que seja o erro, a cegueira e a falsidade; o que se diz se o próprio Deus é revelado como sendo nossa mentira mais persistente?"[36] De fato, a totalidade do livro de Nietzsche, *Anti-Christ é* dedicado à destruição da verdade absoluta. Era apenas a primeira parte de uma *magnum opus* projetada (nunca completada) que ele chamou de *A Revaluation of All Values.*

Resumindo: Nietzsche procura ir além do bem e do mal por meio de transvalorizar a própria natureza do bem e do mal. Nas suas próprias palavras, fá-lo "numa *reavaliação de todos* os valores, numa libertação de todos os valores morais, ao falar Sim a tudo quanto até então tem sido proibido, desprezado, condenado; e ter confiança nele.. . A moralidade não é atacada, meramente já não faz parte do quadro."[37] Em resumo: Nietzsche está sem normas éticas relevantes de várias maneiras: Primeiramente, está sem quaisquer normas *absolutas.* Deus está morto e todos os valores absolutos morreram com Ele. Em segundo lugar, Nietzsche está sem normas *objetivas.* Cada indivíduo cria sua própria variedade de valores. Em terceiro lugar, está sem normas *cristãs.* Nietzsche é profunda e irrevogavelmente anti-cristão. O próprio Nietzsche, temendo que alguém um dia o canonizaria (conforme fez Altizer), [38] escreveu: "Tenho um medo tremendo de que, um dia, alguém me pronunciará *santo.* "[39] Dificilmente era santo no sentido cristão, certamente não no seu conceito de Deus e dos valores morais edificados em Deus. Encarava "Deus como a declaração de guerra contra a vida, contra a natureza, contra a vontade de viver! Deus — a fórmula para toda calúnia contra 'este mundo' para toda mentira acerca do 'além'! Deus — a deificação do nada, a vontade de nada pronunciada santa!"[40]

C. Sartre: A Rejeição do Ético

Kierkegaard começou o avanço existencial moderno em direção ao antinomismo, Nietzsche o continuou, e ele culminou em Sartre. Kierkegaard disse que as normas éticas universais podiam ser *transcendidas* pelo individual religioso, Nietzsche disse que as normas éticas objetivas devem ser *trans-avaliadas* pela vontade de poder do indivíduo irreligioso, e Sartre disse que devem ser totalmente *rejeitadas.* Kierkegaard postula um âmbito *supramoral* para o homem religioso. Nietzsche designa um domínio *extramoral* para os super-homens, e Sartre declara que tudo é completamente *amoral* para todos os homens. A razão porque Sartre rejeita qualquer tipo de ética objetiva é que, para ele, a totalidade da vida humana é absurda. Isto se torna evidente ao examinar-se o conceito do homem sustentado por Sartre.

1. O Homem É Uma Paixão Inútil — O homem é uma bolha vazia flutuando no Mar do Nada. Os homens têm uma sede insaciável, porém fútil, por Deus. Escreve: "A melhor maneira de conceber do projeto fundamental da humanidade é dizer que o homem é o ser cujo projeto é tornar-se Deus." Porque "ser um homem significa estender sua mão em direção a tornar-se Deus." Ou, se você assim o preferir, o homem fundamentalmente é o desejo de ser Deus."[41]

A amarga ironia, naturalmente, é que o projeto inteiro é absurdo e impossível. Deus é, por definição, um Ser causado por Si mesmo (*causa sui)* e causar sua própria

existência é impossível para Deus como para o homem.[42] O "ser por-si-só" *(être-pour-soi)* nunca pode tornar-se o "ser-em-si-mesmo" *(être-en-soi);* o contingente não pode tornar-se necessário; a liberdade não pode tornar-se determinada; o nada não pode ficar sendo alguma coisa. A fim de criar a si mesma, a pessoa teria que ficar fora de si mesma, teria de ser anterior a si mesma, e isto é impossível. Em síntese, o homem acha em si mesmo uma sede fundamental para o transcendente, absolutamente sem nenhuma capacidade de satisfazê-la.

2. O Homem Está Condenado à Liberdade — No coração da futilidade do homem há sua liberdade. O homem é totalmente livre. Não pode deixar de ser livre. Até mesmo quando um homem quer escapar ao seu destino, está fugindo dele livremente. "Eu sou minha liberdade," escreve. "Tão logo tu [Zeus] me *criaste* cessei de ser teu." Destarte,"eu era como um homem que perdeu a sombra. E não sobrou nada no céu, nenhum certo ou errado, nem alguém para me dar ordens.. .Mas não voltarei para debaixo da tua lei; estou condenado a não ter outra lei senão a minha. .. Porque eu, é Zeus, sou um homem, e cada homem deve achar seu próprio caminho."[43]

Sartre aceita o desafio de Dostoievski, de que se não houver Deus, então tudo *é* permitido. O melhor que se pode fazer é um ateu heróico, tomando a *plena* responsabilidade pelos seus próprios atos. Cria sua própria vida mediante suas próprias escolhas livres. Na realidade, ele *é* seus atos livres. Não há Deus para aceitar a responsabilidade ulterior pela existência e as escolhas do homem. O máximo que alguém pode fazer é aceitar sinceramente seu próprio absurdo, i.é., reconhecer que não há explicação nem justificativa pela sua vida fora da sua própria liberdade radical.

Não há leis ou normas no céu nem na terra que possam guiar a pessoa nas suas escolhas. O estudo do Ser não ajudará, porque "a própria ontologia não pode formular preceitos éticos. Ocupa-se exclusivamente com aquilo que é, e não temos a possibilidade de derivar imperativos dos indicativos da ontologia."[44] Nas palavras de David Hume, não se pode derivar "deve" de "é." Não somente o homem está despojado de normas ontológicas, como também está sem quaisquer fins utilitários objetivamente relevantes. A ética é puramente descritiva. "Indica-nos a necessidade de abandonar a psicologia do interesse juntamente com qualquer interpretação utilitarista da conduta humana..."[45] Na realidade, não há nada, no sentido de preceito ou projeto ético, que um homem deva levar a sério.

3.**Repudiando o Espírito da Seriedade —** Conforme Sartre, o resultado principal de uma análise existencial "deve ser levar-nos a repudiar o *espírito da seriedade. "O* espírito da seriedade dá a entender duas coisas: "[1] Considera os valores como sendo dados transcendentes independentemente da subjetividade humana, e [2] transfere a qualidade de 'desejável' da estrutura ontológica das coisas para sua constituição material simples... Os objetos são exigências mudas, e ele [o homem] nada é em si mesmo, senão a obediência passiva a estas exigências."[46] Tudo isto deve ser repudiado. À medida em que os homens acreditam em valores transcendentes e em exigências objetivas, ainda acreditam que podem realizar seu projeto absurdo de achar uma base ou justificativa relevante para sua vida.

Na realidade, tudo quanto os homens descobrem é o desespero diante do seu esforço absurdo em direção a um significado transcendente. "Descobrem, pois, ao mesmo tempo, que todas as atividades humanas são equivalentes, visto que todas tendem a sacrificar o homem a fim de que possa surgir a causa-de-si mesmo... Logo, fica sendo a mesma coisa se alguém fica bêbado sozinho ou é um líder das nações." Não há nenhuma diferença real porque não há valores objetivos reais para fazer uma diferença. O homem deve chegar a reconhecer "que ele é *o ser mediante o qual o valor* existe. Aí então sua liberdade tomará consciência de si mesma e se revelará na angústia

como sendo a única fonte do valor e do nada, mediante a qual o mundo existe."[47] Não há valores fora da liberdade do indivíduo que ele deva levar a sério. Todo o valor é volicional, não ontológico; subjetivo e não objetivo; amoral e não moral.

4.**Escolhendo por Outros —** "O que será da liberdade se virar as costas a este valor ... Em particular, é possível para a liberdade tornar-se por um valor como fonte de todos os valores...?" Sartre termina seu famoso *Being and Nothingness* com estas perguntas. "Devotaremos a elas um livro futuro, " foi uma promessa que nunca cumpriu. Como, pois, a pessoa deve relacionar sua liberdade com outras pessoas?[48] A resposta de Sartre a estas perguntas pode ser achada no seu conceito de liberdade "autêntica." Ou seja, um homem deve escolher por todos os homens, e deve respeito à liberdade dos outros. Sartre, no entanto, argumenta que estas declarações de "deve" são apenas lógicas e não valorativas.[43] Mas se não são valorativas, logo, não têm força ética. E se fossem valorativas, então, seriam normativas, posição esta que Sartre repudiou. Em síntese, a posição de Sartre é amoral em qualquer sentido ético da palavra.

Faltando critérios externos para agir na liberdade autêntica para si mesmo e para os outros, como alguém poderá saber quais são as características de um ato autêntico? Sartre cita duas: a lucidez e a responsabilidade pelos outros. Mas aqui, também, não há padrões mediante os quais estas possam ser julgadas. De fato, não há razão porque alguém deva ser "responsável" pelos outros, se cada homem deve ser *plenamente* responsável por si mesmo. Além disso, conforme indicaram outros, pode haver uma lucidez diabólica, e um emprego desapiedado do poder pode ter em mira o suposto "bem" dos outros.[50]

Há vários outros problemas envolvidos em assumir a responsabilidade de escolher pelos outros. Primeiramente, não é realmente um problema ético de modo algum, se cada homem deve ser *completamente* responsável por outra pessoa nas bases de Sartre. Em segundo lugar, escolher pelos outros importa em colocá-los em ordem como objetos, em derredor de si mesmo como sujeito livre. Mas isto não funcionará; os homens rebelar-se-ão contra serem usados como objetos, visto que eles, também, são sujeitos livres. A sociedade, pois, é uma forma de conflito mútuo. Nas palavras de Sartre: "O inferno são as outras pessoas"[51] Em terceiro lugar, não há nenhuma razão ética porque um homem deve escolher pelos outros. A liberdade está sem razão para justificá-la e sem normas para guiá-la.

5. Procurando Redimir a Ética de Sartre — Sartre nunca escreveu sua obra prometida sobre a ética, mas sua amante a escreveu. Simone de Beauvoir, no livro dela, reconhece que a ética de Sartre é individualista, mas nega que seja solipsista. Ou seja: é uma ética "que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam, ao mesmo tempo, ser ligados uns aos outros, que suas liberdades individuais possam forjar leis válidas para todos."[52] Desta maneira, pode ser uma ética dos livres sem ser anárquica. Começa no desespero, mas não precisa terminar ali. O absurdo é apenas o ponto de partida; é essencialmente uma ética da ambiguidade.[53]

É verdade que não há nenhum valor absoluto fora do homem, nenhuma justificativa objetiva ou externa pela sua existência, escreve Beauvoir. O homem *dá* , e não *tem*, razões pela sua existência. Sua tentativa para ser Deus é vã, mas neste processo torna-se homem, e isto não é vão. O homem não pode estar de bem com Deus, mas pode estar de bem consigo mesmo. Destarte, a ausência de Deus não autoriza a licenciosidade; estabelece a responsabilidade do homem.[54]

Embora o homem seja livre, e não possa ser libertado num sentido ontológico, mesmo assim, deve escolher ser livre num sentido ético. Ou seja, o homem não pode, por um ato da vontade, perder sua liberdade como um ser, pois este próprio ato da

vontade demonstra que c livre. Até mesmo ao fugir da liberdade num sentido positivo, a pessoa está exercendo a liberdade num sentido negativo. Cada homem está inescapavelmente livre no sentido ontológico de que espontaneamente lança-se no mundo. Mas não são todos que aceitam este impulso de um modo positivo. Exige mais do que uma resignação estóica; deve-se fazer uma afirmação positiva do seu ser para ser ético. Esta afirmação positiva é uma decisão ética porque o oposto (a má vontade) *é* possível. A pessoa pode determinar que não aceitará seu próprio projeto de dar objetivamente para sua própria subjetividade. Ou seja: na própria condição do homem, como homem, há a possibilidade de não cumpri-la.[55]

Exatamente o quê, o homem deve determinar a fim de ser livre num sentido ético? Deve determinar num sentido positivo a liberdade que não pode negar a si mesmo negativamente. Deve querer sua própria liberdade e a liberdade dos outros. Deve querer coincidir consigo mesmo ao ultrapassar a si mesmo. Em síntese, a pessoa deve determinar sua própria ambiguidade. Mas como um homem pode realizar a si mesmo se não o pode fazer cm si mesmo? Onde achar o fundamento da sua existência? "O homem pode achar uma justificativa da sua própria existência na existência dos outros homens." Esta é uma verdade irredutível: "O relacionamento entre mim e os outros é tão indissolúvel quanto o relacionamento entre o sujeito e o objeto." Destarte, "querer sua própria liberdade é também querer a liberdade dos outros." Esta é outra maneira, diz Beauvoir, de afirmar a concordância com o princípio cristão do amor, ou com o princípio kantiano de tratar os outros sempre como fins, não como meios. Ou, noutras palavras, "o preceito será tratar o outro... como uma liberdade de modo que seu fim seja a liberdade."[56] Devemos usar nossa liberdade para ajudar outros a realizar sua liberdade.

Não se quer dizer com isto, naturalmente, que a cada homem deve ser dado tudo quanto deseja. Nenhum homem deve usar a liberdade para limitar sua liberdade ou a dos outros (como no vício das drogas), nem para destruir sua liberdade (como no suicídio) simplesmente porque quer fazer assim. Do outro lado, há ocasiões em que talvez seja necessário destruir livremente a liberdade de um homem, se o não fazer assim correr o risco de deixar morrer dez homens inocentes. A liberdade de muitos homens é melhor do que a de um só homem. De qualquer maneira, o homem deve afirmar a liberdade sempre que e como pode. "Pois se acontecesse que cada homem fizesse o que devia, a existência seria salva em cada um sem haver qualquer necessidade de sonhar em um paraíso em que todos seriam recompensados na morte."[57]

À primeira vista, talvez pareça que Beauvoir redimiu a posição de Sartre do antinomismo. Esta, porém, seria uma conclusão apressada, por duas razões, pelo menos. Primeiramente, a ética existencial dela é *volutivamente* postulada pelo indivíduo e não um imperativo imposto sobre o indivíduo. Todos os valores são *escolhidos,* não são essenciais. Em segundo lugar, ela claramente repudia quaisquer valores *objetivos.* Todos os valores são subjetivamente selecionados e, independentemente de um indivíduo querê-los, não têm status. Ela enfaticamente rejeitaria normas definidas como princípios prescritivos para o comportamento humano, válidos independentemente dos indivíduos, i.e., como a validez *objetiva.*

D. A. J. Ayer: A Eliminação da Ética

Uma breve palavra deve ser dita acerca da forma de ética antinomista conhecida como emotivismo. Brota de uma escola de filosofia, agora defunta, chamada o Positivismo Lógico. Esta escola de pensamento emanou de Viena no começo da década de 1930, e era representada por homens tais como Rudolf Carnap, Moritz Schlick, A J. Ayer, e outros. O último a ser mencionado foi, talvez, o porta-voz mais enérgico em inglês. Vejamos seu livro, já famoso, *Language, Truth, and Logic.*[58]

1. O "Acognosticismo" Epistemológico — Com base em um princípio rigoroso de verificação empírica, Ayer não deixou nenhuma declinação ter significado a não ser que pudesse ser puramente analítica ou tautológica (tal como 7 + 3 =10), OU *a* não ser que pudesse ser verificada dalguma maneira através da experiência de um ou mais dos cinco sentidos. Desta maneira, pensava que não somente restringiria as declarações metafísicas como também as eliminaria totalmente. Porque "certamente, a partir das premissas empíricas, absolutamente nada concernente à propriedades, ou até mesmo à existência de qualquer coisa super-empírica, pode legitimamente ser inferida."[59]

Baseando-se numa distinção semelhante feita anteriormente por David Hume entre declarações acerca do relacionamento entre idéias (i.e., definicionais) e declarações acerca de questões de fato (i.e., empíricas), Ayer condenou todas as demais declarações como sendo literalmente contra-senso. Entre estas, há todas as supostas declarações metafísicas acerca da substância, da realidade, da existência, de Deus, etc. Não se quer dizer com isto que *não há* coisas tais como a existência, Deus, etc. Quer dizer apenas que se há tais realidades, nenhuma *declaração* relevante pode ser feita acerca delas. Toda a conversa acerca de Deus é contra-senso.

Em síntese, o ponto de vista de Ayer não é um agnosticismo que sustenta que pelo menos há relevância em perguntar acerca da existência de Deus. Pelo contrário, a posição de Ayer deve ser chamada um "acognosticismo," porque nega que haja qualquer significado cognitivo na própria palavra "Deus" na pergunta acerca da Sua existência. Simplesmente não há significado cognitivo (i.e., verificável) para a palavra "Deus" na pergunta. Ayer não negava categoricamente que havia um Deus ou que o místico poderia ter intuições dEle. Disse: "Aguardamos apenas ficar sabendo quais são as proposições que incorporam as descobertas acerca dele, a fim de vermos se são verificadas ou refutadas por nossas observações empíricas."[60] Noutras palavras, talvez seja possível ter experiências de Deus, mas não é possível *expressar esta experiência* em declarações cognitivamente significativas; um "acognosticismo" epistemológico.

2. O Emotivismo Ético — A consequência ética do "acognosticismo" é o emotivismo. Ou seja: nenhuma declaração ética tem significado cognitivo, visto que não é nem uma declaração de pura definição, nem uma mera declaração acerca dalgum fato empírico. As declarações éticas são simplesmente emotivas. Sua relevância não é que declaram fatos ou mandamentos, mas, sim, que expressam o *sentimento* de quem fala. Por exemplo, a alegada declaração de mandamento ou "deve": "Você *não deve* furtar," realmente significa "Eu *não gosto* de furtar." Declarações tais como essa não são imperativas, mas, sim, meramente *expressam* os sentimentos de quem fala, e seu desejo de ver os outros sentirem da mesma maneira. "Você não deve mentir" significa "Eu não gosto da mentira," e "Quero que você, também, não goste da mentira." Declarações éticas não são declarativas de qualquer estado de coisas reais; são exclamativas dos sentimentos da pessoa e das suas tentativas no sentido de influenciar os sentimentos dos outros. Tendo isto em vista, "podemos ver agora por que é impossível achar um critério para determinar a validez dos julgamentos éticos," escreveu Ayer. "Não é porque têm uma validez 'absoluta' que é misteriosamente independente de uma experiência comum dos sentidos, mas, sim, porque não têm qualquer validez objetiva."[61]

Ayer reconheceu que sua teoria é "radicalmente subjetivista," mas distinguia-a do subjetivismo tradicional pelo motivo de que sua teoria não envolve declarações *acerca* de como um indivíduo se sente (estas seriam verdadeiras ou falsas, de acordo com o fato de que se o indivíduo realmente sentia assim, ou não), mas meramente declarações de seus sentimentos. For exemplo, a possua pode «expressar enfado (por gestos, e.g.) sem fazer uma asseveração acerca do seu sentimento de enfado, tal como: "Estou

enfastiado." A asseveração *é* verificável, mas a expressão não o é. As declarações éticas são expressões de sentimento, que não podem ser verificadas, e não asseverações verificáveis acerca dos sentimentos. "São puras expressões de sentimento e, como tais, não se enquadram na categoria da verdade e da falsidade. "[62]

Se as declarações da ética não são puramente definicionais ou empíricas, então, que tipo de declaração são? São do mesmo tipo que as declarações estéticas; são declarações de sentimento. Tanto as declarações éticas quanto as estéticas expressam apenas *o gosto* subjetivo da pessoa, e não a *verdade* objetiva acerca dalguma coisa. Ambas são declarações de valor, e não asseverações acerca de fatos. "Sustentamos, pois," diz Ayer, "que realmente nunca se disputa acerca de questões de valor." Argumentamos somente acerca de questões de fato. O valor é sempre pressuposto, mas não pode ser nem comprovado nem disputado. "Dado que o homem tem certos princípios morais, argumentamos que deve, a fim de ser consistente, reagir moralmente a certas coisas de certa maneira." Mas "aquilo acerca de que não argumentamos, nem podemos argumentar, é a validez destes princípios morais."[63]

Em síntese, não há nenhum "dever" ético. Nenhuma declaração é normativa ou prescritiva para outras pessoas. Todas as alegadas normas éticas são puramente subjetivas c individualistas, e expressam nosso sentimento. São emotivas mas não normativas.

II. A AVALIAÇÃO DO ANTINOMISMO

A despeito das suas diferenças há uma concordância básica entre os pontos de vista antinomistas discutidos supra. São unânimes na sua afirmação de que, em última análise, o que o homem "deve" fazer é determinado individualista e subjetivamente. Não há preceitos morais universalmente obrigatórios para todos os homens. A avaliação que damos a seguir focalizar-se-á principalmente no aspecto central não normativo que os pontos de vista supra têm em comum.

A. Alguns Valores na Ética Antinomista

Nem tudo é negativo na ética antinomista. Há alguns valores positivos que são subentendidos na sua abordagem, ou que emergem dela. Algumas das contribuições do antinomismo incluem as seguintes:

1. **Ressalta os Relacionamentos Pessoais —** Um dos fatores dignos subentendidos num tipo existencial da ética antinomista é a ênfase dada à atuação em prol doutras pessoas. É ressaltada no conceito de agir em prol doutras pessoas. Os outros, também, são pessoas e não meras coisas. Ao assumir a responsabilidade pelas outras pessoas, subentende-se o valor das pessoas. Relacionamentos humanos concretos tomam a precedência sobre os princípios abstratos. A moralidade está centralizada nas pessoas. É em relação às pessoas que se assume compromissos e em prol das quais as promessas são guardadas, e não meros preceitos.
2. **Ressalta a Responsabilidade Individual —** A ética é, em última análise, uma questão da responsabilidade individual. Cada homem deve escolher por si mesmo. Há uma qualidade sem igual na situação individual. A responsabilidade da pessoa não pode ser absolvida ao misturar-se num grupo. Os grupos consistem em indivíduos, e os indivíduos são indivíduos individualmente responsáveis pelas suas escolhas. Este aspecto da ética, frequentemente olvidado, é uma reação benvinda a uma ênfase exagerada atribuída aos determinantes ambientais e comportamentais sobre a ação humana.

3.**Toma Conhecimento da Parte Emotiva —** Mesmo se nem *todas* as alegadas declarações éticas são puramente emotivas, decerto *muitas* delas o são. É um crédito a favor do positivista que focaliza a atenção neste fato. Ou seja, muitas das nossas declarações são colocadas em linguagem prescritiva ("deve,", "deveria," etc), mas não há base objetiva para. estes imperativos. Tendo em vista a descoberta dos emotivistas, cabe a cada moralista reexaminar o repertório das suas declarações tipo "deve" para ver se há mais do que uma base puramente subjetiva para elas. Talvez boa parte daquilo que os homens tomam por imperativos morais objetivos sejam apenas emotivos subjetivos.

B. Alguns Problemas Com uma Ética Antinomista

Embora os antinomistas não sejam necessariamente irresponsáveis nos seus atos morais, mesmo assim, há algumas dificuldades irredimíveis na posição, mesmo nas suas formas melhores. Pelo menos quatro problemas serão indicados aqui.

1.**É Demasiadamente Subjetiva —** No âmago de todos os pontos de vista antinomistas passados em revista supra, há um nítido subjetivismo. A responsabilidade ulterior do homem não tem guias ou normas objetivas. O que os antinomistas deixam de ver é que uma ética não precisa ser isenta de princípios a fim de ser pessoal. Deixam de compreender que uma subjetividade não-crítica é caótica e auto-destrutiva, e que uma subjetividade crítica *não* é necessariamente antinomista, visto que pode envolver algum padrão ou norma crítica. Uma ética puramente subjetivista é como um jogo sem regras ou uma civilização sem códigos. Afinal das contas, realmente não é ética alguma. É um subjetivismo sem normas em que cada homem sente e pratica sua própria "coisa."

*2.***É Demasiadamente Individual —** Juntamente com seu subjetivismo, a ética antinomista é radicalmente individualista. O indivíduo, ou o momento ético específico é diferente, de modo ulterior e radical, de todos os demais. Cada situação é atomicamente distinta. Não há comunidade de valores que transcende a individualidade. Cada decisão ética é única e autônoma. Semelhante dicotomia radical dos homens e dos momentos não fornece qualquer ambiente relevante para relacionamentos interpessoais. A melhor maneira (e ainda assim, inadequada) dos antimonistas relacionarem-se com outras pessoas é através de projetos voluntariamente adotados. Não há leis que transcendem o indivíduo e ligam todos os homens juntos numa comunidade moral. Não há realmente nada que *devem fazer*.

3.**É Demasiadamente Relativista —** Concomitantemente à incapacidade de uma ética sem normas fornecer um ambiente para os interrelacionamentos morais, está sua incapacidade de resolver conflitos morais. Se não há nenhum padrão ulterior, como podem ser resolvidos os *conflitos* de valores? Sem uma base normativa ulterior, não há nem base objetiva para começar uma vida ética, nem há qualquer maneira de resolver tensões entre padrões conflitantes da vida. O que acontece quando uma ética de egoísmo se encontra com uma ética de altruísmo, ou quando uma moralidade do ódio se encontra com uma ética de amor? Qual delas é certa, e como se resolve o conflito sem uma base normativa para decidir? Decerto os homens devem fazer mais do que meramente afirmar sua própria liberdade individual às expensas dos outros. Certamente devem fazer mais do que meramente expressar emocionalmente seus sentimentos diante dos outros sem ter um modo objetivo de determinar as estruturas de valores que pressupõem. Deve haver um absoluto com o qual todos os relativos conflitantes podem relacionar-se e mediante o qual podem ser resolvidos.

4. É irracionalista — Na análise final, a ética antinomista é irracional. Ou seja: não tenta qualquer resolução racional dos conflitos éticos. Quer seja chamada de ética do "paradoxo", do "absurdo,"' da "ambiguidade," ou do "contra-senso," subentende todas estas coisas pela sua indisposição de fazer as pazes com o princípio da não-contradição. Nenhuma das formas deste ponto de vista sustenta a racionalidade da responsabilidade ulterior da pessoa. Na análise final, aquilo que a pessoa *deve fazer é* determinado, não por um princípio racionalmente relevante e não-contraditório, mas, sim, por "um salto" para o não-racional ou o não-cognitivo. Seja qual for a "resolução" que possa haver nestes antinomismos, não é racional, mas, sim, puramente existencial ou emotiva.

O problema com uma ética que não se dispõe a sujeitar-se a critérios racionais é que é uma ética *sem sentido.* Não fornece qualquer base significativa (i.e., que pode ser pensada ou declarada) para a ação. Realmente, semelhante ética tem dois problemas críticos: um deles é lógico e o outro é ético. Em primeiro lugar, logicamente não há meio de escapar ao princípio da não contradição. Não há maneira de negar (até mesmo no pensamento) que ela se aplica às declarações éticas sem afirmar que se aplica mesmo, naquela própria negação. Em segundo lugar, os modos de ação eticamente opostos são igualmente aceitáveis se a lei da não-contradição não for aplicável. "Deve-se praticar o *"bem"* não excluiria "Deve-se praticar o *mal."* Se o oposto do "certo" não for o "errado," então será impossível qualquer ética relevante.

Leituras Sugeridas

Ayer, *A.J. As Questões Centrais da Filosofia*
Kierkegaard, S. *Temor e Tremor* Sartre,
J. P. *O Ser e o Nada*

NOTAS DE RODAPÉ

1.*Veja. Fear and Trembling,* Nova York: Doubleday and Company, Inc., 1954, pág. 64.
2.Ibid., pág. 91.
3.Ibid., pág. 78.
4.Ibid.
5.Ibid., pág. 80.
6.Ibid., pág. 66.
7.Ibid., pág. 70.
8.Ibid., pág. 88, n. cf. Juízes 11:31 ss.
9.Ibid., pág. 67.
10.Ibid., pág. 69.
11.Ibid., pág. 80.
12.Ibid., pág. 64.
13.Ibid., págs. 91-2
14.Ibid., págs. 46, 84.
15.Kierkegaard diz que uma experiência religiosa, que transcende a ética, pode ser compreendida, mas não pode ser compreendida em termos universais racionais. Pode ser compreendida apenas "paradoxalmente," i.e., dialeticamente, mediante uma iluminação inconstante do assunto, de todos os lados, de modo que sua desinteligibilidade global seja quebrada em partes compreensíveis. *Fear and Trembling,* págs. 121, 84 (com nota do editor).
16.Ibid., págs. 77,131, e passim.
17.Ibid., pág. 80.
18.Ibid., pág. 85.
19.Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* Chicago: Henry Regnery Company, 1966.
20.Um dos significados é 'do outro lado do bem e do mal,' o que significa que o bem e o mal estão no no mesmo lado da moralidade, e que existe outro lado. Outro significado de *jenseits* é 'à parte de,' i.e., sem prestar atenção ao bem e ao mal. Quando Nietzsche diz que 'aquilo que é feito pelo amor sempre acontece além do bem e do mal,' coloca o pleno sentido de 'além' à nossa disposição — o além' aqui é um 'acima de' e um 'à parte de' e um 'sem referência a.' " Veja a "Introdução" de Marianne Cowan a *Beyond Good and Evil,* pág. viii.
21.Nietzsche, *Joyful Wisdom,* traduzido por Thomas Commom, Frederick Ungar Publishing Co., 1960, seção 125 (págs. 167,168).
22.Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra,* traduzido por Walter Kaufmann, Nova York: Viking Press, 1966. Prólogo, 3 (pág. 125).
23.Veja Altizer: *The Gospel of Christian Atheism,* Filadélfia: The Westminster Press, 1966, págs. 103, 68, 69, 92, e passim. Ver também *Radical Theology and the Death of God,* editado por T. Altizer e William Hamilton, The Hobbs-Merril Company, Inc., 1966, págs. 95,125-126, e passim.
24.Veja Walter Kaufmann, *Nietzsche,* Nova York: Meridian Books, Inc. 1960.
25.*Beyond Good and Evil,* 32 Cowan trad. (pág. 39).

26.Ibid., 186,187 (págs. 92-94).
27.Ibid., 220 (págs. 144-145).
28.Nietzsche, *Anti-Christ,* Nova York: Knopf, págs. 230.
29.*Beyond Good and Evil,* 46 (pág. 53), 262 (pág. 211).
30.Ibid., 82 (pág. 75), 60 (págs. 66-67), 269 (pág. 220).
31.Kaufmann argumenta que Nietzsche "quer ditar uma guerra contra a avaliação aceita, não a criação de novas avaliações." *Nietzsche*, págs. 93, 94. Diz "A 'reavaliação' não é uma nova legislação de valores mas, sim, uma inversão da avaliação prevalecente — não de um novo ponto de vista, mas, sim, um ponto de vista, nem arbitrário, mas, sim, uma crítica interna." Kaufmann, no entanto, reconhece que há uma dialética positiva envolvida, sendo que Nietzsche está negando um negativo. Em semelhante dialética, Nietzsche não está criando de novo os mesmos velhos valores, mas, sim, está fazendo valores novos. E isto que uma dialética faz.
32.*Beyond GoodandEvil,* 164 (pág. 87), 57 (pág. 63), 228 (pág. 155).
33.Vor *Will to Power*, págs. 18,19.
34.*Beyond Good and Evil,* 211 (págs. 134-135), 186 (pág. 91), 210 (pág. 132).
35.Ibid., 16 (pág. 17), 35 (pág. 41), 2 (pág. 2).
36.*Joyful Wisdom*, 344 (págs. 279-280). Cf. *Genealogy of Morais* III, 24.
37.*Ecce Homo*, "Dawn" 1 (Kaufmann, *Basic Writings of Nietzsche*, págs. 746, 747).
38.Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, pág. 25.
39.Ecce Homo IV, 1.
40.Nietzsche, *Anti-Christ,* pág. 10.
41.Sartre, *Being and Nothingness,* traduzido por Hazel Barnes, Nova York: Philosophical Library, Inc., 1956, pág. 694.
42.Ibid., págs. 762, 766.
43.*The Flies*, em *No Exit and Three Other Plays,* 121-123.
44.*Being and Nothingness,* págs. 625, 626.
45.Ibid., pág. 626.
46.Ibid., pág. 626.
47.Ibid., pág. 627.
48.Ibid., págs. 627, 628.
*49.*Veja *Existentialism Is a Humanism.*
50.James Collins, *The Existentialists,* Chicago: Henry Regnery Co., 1952, págs. 52-55.
51.*No Exit*, pág. 61.
52.Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity,* Nova York: Philosophical Library, 1948, traduzido por Bernard Frechtmann.
53.Ibid., págs. 16-18,156,8-10.
54.Ibid., págs. 11-16.
55.Ibid., págs. 24-35.
56.Ibid., págs. 72-73,135.
57.Ibid., págs. 150,159.
58.A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* Nova York: Dover Publications, Inc., 1946.
59.Ibid., pág. 33.
60.Ibid., pág. 118.
61.Ibid., pág. 108.
62.Ibid.
63.Ibid., pág. 110. Se fosse possível argumentar acerca de valores, então nunca se poderia mudar sistemas de valores nem "converter" outra pessoa de um sistema de valores para outro. Outros emotivistas qualificaram a posição de Ayer a fim de evitar este dilema, por meio de sugerir que os valores são baseados, pelo menos parcialmente nos fatos, e os fatos podem ser argumentados. Logo, os valores da pessoa podem ser alterados indiretamente por meio da educação (viz., por novos fatos). Veja Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Conn.,: Yale University Press, 1945.

O Generalismo: Não Há Normas Universais

A maioria das posições éticas rejeita a posição antinomista de nenhuma norma, a favor dalgum tipo de guias relevantes para a tomada de decisões. Uma maneira clássica de evitar o antinomismo, de um lado, e o conflito de muitas normas absolutas, do outro, é por meio de sustentar a existência de muitas normas éticas de aplicação geral mas não universal. Esta posição será chamada generalismo. Representações clássicas deste ponto de vista podem ser achadas entre os utilitaristas.

1. O GENERALISMO EXPLICADO

Os utilitaristas não são antinomistas, visto que acreditam no valor das normas éticas para ajudar o indivíduo a determinar qual a ação provavelmente trará o máximo bem para o maior número de pessoas. Do outro lado, os utilitaristas geralmente não são absolutistas, visto que usualmente repudiam as normas universais que representam o valor intrínseco. É verdade que os utilitaristas das regras dizem que as regras não devem ser quebradas, por causa do valor *extrínseco* dos bons resultados de guardar regras. Mas a regra é guardada não porque é, de fato, universalmente errado fazer este ato proibido, mas somente porque fazer exceções a qualquer regra ética é uma praxe que leva a mais mal do que bem. Noutras palavras, o ato não é julgado por seu valor intrínseco e universal, i.e., pela sua norma, mas, sim, pelos seus resultados. Até mesmo os utilitaristas das regras, portanto, não têm normas universais nos sentidos deontológico e normativo adotados neste estudo.[1]

Isto não quer dizer, naturalmente, que os utilitaristas não têm absolutos. Podem ter *fins* absolutos, mas não têm normas absolutas. Podem ter um *resultado* absoluto ou ulterior mediante o qual julgam todas as ações, mas não têm *regras* absolutas que capacitam as pessoas a concretizar este fim ulterior do máximo bem para o maior número de pessoas.

A. Jeremy Bentham: O Utilitarismo Quantitativo

Os utilitaristas são os herdeiros dos hedonistas que acreditam que o prazer é o sumo bem *(summum bonum)* para o homem. Embora a expressão popular "Comamos, bebamos e nos alegremos" seja uma perversão daquilo que Epicuro ensinava, foram seus antigos seguidores epicuristas que propuseram a doutrina clássica de que procurar o prazer físico e evitar a dor física é o alvo principal da vida.[2]

1. O Cálculo do Prazer — Jeremy Bentham fez deste antigo cálculo hedonístico do prazer a posição utilitarista, na sua *Introduction to the Principies of Morais and Legislation* (1789)[3] Conforme Bentham: "A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos: a *dor* e o *prazer,* "[4] e cabe a eles somente indicar o que devemos fazer, bem como o que faremos." Estas ações são resumidas no princípio da utilidade, que afirma a posição: "que declara a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo como sendo o fim justo e apropriado, e somente justo e apropriado e universalmente desejável, da ação humana."[5]

Em vista disso, "uma ação pode, pois, ser declarada conformável com o princípio da utilidade... quando a tendência que tem para aumentar a felicidade da comunidade é maior do que qualquer tendência que tem para diminuí-la."[6] Além disto: "quando são assim interpretadas, as palavras *deve,* e *certo,* e outras desse tipo, têm um significado: senão, não o têm."[7] Ou seja: nenhum ato e nenhuma palavra tem qualquer significado ético à parte das suas consequências. Tudo deve ser justificado pelo seu fim, i.é., se traz mais prazer do que dor.

Mas como se justifica o próprio princípio da utilidade? Bentham responde que não é suscetível a qualquer prova direta, "porque aquilo que é usado para comprovar tudo o mais, não pode, ele mesmo, ser comprovado." Os homens em todos os lugares naturalmente tendem a adotar o princípio da utilidade, embora alguns o tenham rejeitado de modo inconsistente. No entanto, "quando um homem tenta combater o princípio da utilidade, fá-lo com razões tiradas, sem que tenha consciência disto, daquele mesmo princípio."[8] Além disto, se um homem rejeita o princípio utilitarista a favor de seu próprio sentimento, "em primeiro lugar, que pergunte a si mesmo se seu princípio não é despótico, e hostil a todo o restante da raça humana," e "no segundo

lugar, se não é anárquico, e se nesta base não há tantos padrões diferentes do certo e do errado quanto há homens?"[9]

2. Calculando o Prazer — Se o prazer e o evitar a dor são o fim dos atos eticamente bons, então é razoável perguntar como a pessoa deve medir quantidades relativas destes dois elementos. Bentham divide sua resposta em duas partes: para indivíduos e para grupos.

Para uma pessoa individual o valor do prazer ou da dor em si será determinado por quatro fatores: a intensidade, a duração, a certeza ou a incerteza, a proximidade ou a distância remota. Dois outros fatores podem ser acrescentados ao considerar a tendência de um ato de produzir outros prazeres ou dores, viz., a fecundidade (i.e., a possibilidade de produzir outros do seu tipo) e a pureza (i.e., as probabilidades de não produzir o tipo oposto de sensação).[10]

Ao aplicar o cálculo do prazer a um grupo de pessoas, sete fatores devem ser considerados ao determinar o valor do prazer ou da dor, viz., a intensidade, a duração, a certeza ou a incerteza, a proximidade ou a distância remota, a fecundidade, a pureza e a extensão (i.e., o número de pessoas às quais se estende). Destarte, para fazer um cálculo final do bem de um ato para um grupo, deve-se determinar primeiramente quanto mais prazer do que dor dará para cada indivíduo, e depois somar todos estes. O saldo total do prazer sobre a dor dará a tendência boa e geral do ato. Se houver mais mal do que bem, então a tendência geral para o mal será revelada.[11]

Bentham reconhece que "não se deve esperar que este processo seja rigorosamente seguido antes de cada julgamento moral ou de cada operação legislativa ou judicial."[12]

ISTO, presume-se, é demasiadamente complexo, psicológica e matematicamente, para ser prático. É a esta altura que a necessidade dalgum tipo de norma geral é mais óbvia na posição de Bentham. Se, pois, não se pode sempre calcular o saldo do prazer, como se pode determinar o modo da ação? A resposta torna-se mais explícita na posição utilitarista do sucessor de Bentham, John Stuart Mill.

B. John Stuart Mill: O Utilitarismo Qualitativo

Há pelo menos uma modificação e um desenvolvimento da posição de Bentham trazidos à luz por Mill. A modificação tem a ver com o modo de se conceber o prazer (o fim), e o desenvolvimento tem a ver com o modo das normas gerais poderem funcionar num contexto utilitarista.

1.**O Prazer É Definido Qualitativamente —** O cálculo hedonista (ou o princípio do prazer) de Bentham presta-se facilmente a uma interpretação materialista. Parece que está falando do prazer e da dor físicos, visto que são medidos pela intensidade e pela duração. Bentham procurou em anos posteriores suavizar as implicações hedonistas disto ao notar que "alegria" ou "felicidade" talvez sejam palavras melhores para descrever aquilo que queria dizer por "prazer"." [13] Mesmo assim, não negava o modo materialista segundo o qual esta "felicidade" deve ser medida, nem o modo matemático de calculá-la. John Stuart Mill, do outro lado, argumentava que os prazeres são diferentes no seu *tipo*, e os prazeres mais altos devem ser preferidos aos inferiores. Os prazeres não diferem entre si meramente na sua quantidade nem na sua intensidade. Um deles é superior a outro e mais valioso do que ele simplesmente porque a maioria das pessoas que experimentam ambos decididamente preferem um ao outro.

A razão porque os seres humanos dão preferência marcante a alguns prazeres como sendo superiores é que têm faculdades mais altas do que os animais. "Nenhum ser humano inteligente consentiria em ser um tolo... ainda que fosse persuadido de que o tolo, o bobo, ou o velhaco, estejam mais satisfeitos com o seu destino do que ele com o

seu." Realmente, diz Mill: "É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; melhor ser um Sócrates insatisfeito do que ser um tolo satisfeito."[14] E se o tolo e o porco têm opinião diferente, diz Mill, é porque o porco conhece somente um lado da questão; o tolo conhece os dois lados.

Em síntese, os prazeres cultos são superiores aos prazeres incultos. Os prazeres intelectuais são superiores aos prazeres sensuais, e assim por diante. Há uma diferença qualitativa entre eles, e a pessoa é obrigada a buscar o tipo superior de prazer para o maior número de pessoas. Mais uma vez, porém, pode-se perguntar: Como se pode saber o que levará a efeito o máximo bem para o maior número de pessoas a não ser que haja algumas orientações ou normas para suas decisões? Decerto, o indivíduo raras vezes, ou talvez nunca, tem condições de poder prever os resultados a longo prazo das suas ações. A resposta de Mill a esta pergunta leva à necessidade de normas.

2.**O Prazer É Determinado Normativamente —** A posição utilitarista não está sem normas. Mill se refere à grande utilidade da norma da veracidade. "Mas, que até mesmo esta regra, por sagrada que seja, admite exceções, é reconhecido por todos os moralistas."[15] Ou seja, contar a verdade é uma regra geral, com algumas exceções (e.g., é certo mentir para salvar uma vida), que pode guiar alguém para fazer aquilo que trará o máximo bem ao maior número de pessoas.

Mill reconhece que nem sempre se pode calcular as consequências das suas ações. É precisamente por isso que regras e normas são necessárias. A humanidade já teve tempo bastante para formular um "fundo" da experiência humana, ao qual a pessoa pode apelar para ajudá-la a calcular as consequências das suas ações. "Durante todo aquele tempo, a humanidade tem aprendido pela experiência a tendência das ações," escreve Mill. E a não ser que suponhamos que os homens são idiotas completos, "a humanidade deve ter adquirido, até esta altura , crenças positivas quanto aos efeitos dalgumas ações sobre sua felicidade." E "as crenças que assim foram transmitidas são as regras da moralidade para a multidão, e para o filósofo até que este tenha conseguido achar algo melhor."[16]

Em resumo, há "regras,", "crenças," "códigos," etc. morais válidos para guiar as decisões humanas na direção de aumentar ao máximo o bem na sociedade, mas nenhuma destas regras é universal. Nenhuma delas está isenta de exceção; todas elas devem ser quebradas em prol do princípio da utilidade, i.e., quando o bem maior está correndo risco. Porque " o código tradicionalmente recebido da ética não possui de modo algum, direito divino." Admite melhorias indefinidas. "Mas considerar as regras da moralidade como sendo passíveis da melhoria é uma coisa; passar por cima da generalização imediata (i.e., "regras," "códigos," etc.) inteiramente, e procurar testar cada ação diretamente pelo princípio elementar (da utilidade) é outra coisa diferente." [17]

Só porque há somente *um* alvo ulterior (viz., a felicidade) em direção do qual toda moralidade é dirigida, não quer dizer que não possa haver *muitas* normas morais que nos dirigem em direção àquele único alvo. Significa, apenas, que estas muitas normas não são absolutas e que quando entram em conflito, o conflito deve ser resolvido pelo princípio utilitarista. Há um só princípio da moralidade, e todos os demais estão subordinados a ele.

3. O Problema Com as Exceções — Mill reconhece que sua posição está aberta à critica de que as exceções às regras morais apresentarão uma tentação no sentido de quebrar as regras morais, indiscriminadamente, pela suposta utilidade de assim se fazer. Sua resposta é dupla. Primeiramente, esta mesma crítica pode ser feita contra todos os sistemas de moral. "Não é culpa do credo, mas, sim, da natureza complicada dos negócios humanos, que as regras da conduta não possam ser feitas de tal maneira que não requeiram exceção alguma... " E "não há credo ético algum que não

tempere a rigidez das suas leis ao dar uma certa latitude... para a acomodação às peculiaridades das circunstâncias; e sob todos os credos, na abertura assim feita, o auto-engano e a casuística desonesta conseguem entrar."[18] O utilitarista, não mais do que outros moralistas, deve vencer o abuso das exceções mediante o intelecto e a virtude. O utilitarista tem um padrão de moralidade, e embora a aplicação dele seja difícil, é melhor do que não ter padrão algum. "Ao passo que noutros sistemas todas as leis morais reinvindicam autoridade independente, não há árbitro em comum que tenha o direito de interferir entre elas."[19]

Em segundo lugar, Mill reconhece que as exceções devem tanto ser reconhecidas como exceções, quanto ter seus limites definidos. As razões para isto, diz ele, são que as exceções não sejam multiplicadas além da real necessidade delas, e que não enfraqueçam a confiança das pessoas na regra geral.[20] Mill meramente menciona estas considerações, sem elaborar sobre elas Outros utilitaristas adotaram uma abordagem alternativa à de Mill, e argumentaram em prol de regras morais sem exceções, ou pelo menos regras, embora não sem exceções em si mesmas, que nunca devam ser quebradas por razões militaristas.

C. G. E. Moore: Regras Gerais e a Obediência Universal

Os utilitaristas tratam do problema de "exceções" de duas maneiras básicas. Os utilitaristas dos atos sustentam que cada ato ético em particular deve ser julgado pelas suas consequências. Logo, pode haver exceções a qualquer regra ou norma ética que, num caso específico, justificaria a quebra dela. Os utilitaristas das regras, do outro lado, argumentam que as regras nunca devem ser quebradas (a não ser que haja conflito entre elas), visto que as consequências de quebrar regras são más. A posição de G.E. Moore, em certos aspectos, parece combinar um pouco de cada um destes pontos de vista.

1. As Regras São Apenas Geralmente Válidas — Segundo Moore, a asseveração: "Estou moralmente obrigado a realizar este ato," significa: *"Esta* ação produzirá a quantidade máxima de bem no Universo." Ou seja: os resultados dos atos determinam sua moralidade. Além disto, "no que diz respeito, pois, aos julgamentos éticos que asseveram que certo tipo de ação é bom, como meio para atingir certo tipo de efeito, nenhum será *universalmente* verdadeiro; e muitos, embora sejam *geralmente* verdadeiros em certo período, serão geralmente falsos noutros períodos... Logo, nunca poderemos ter direito a mais do que uma *generalização* — a uma proposição que tenha a forma 'Este resultado *geralmente* segue este tipo de ação;' e até mesmo esta generalização somente será verdadeira se as circunstâncias segundo as quais a ação ocorre forem geralmente iguais."[21] As regras e as normas são geralmente úteis mas não são realmente universais.

De fato, as regras éticas não são realmente categóricas mas, sim, revelam-se somente hipotéticas. Estão dizendo que *se* agirmos desta maneira nestas circunstâncias, então resultará, provavelmente, o maior bem. Mas visto que outras circunstâncias podem interferir, não é possível saber isto com qualquer coisa mais do que uma probabilidade. Assim, portanto, "uma lei ética tem a natureza, não de uma lei científica, mas, sim, de uma *predição* científica; e esta última é sempre meramente provável, embora a probabilidade talvez seja muito grande." Não se pode saber, por exemplo, que o assassinato é universalmente errado, visto que "na realidade, somente observamos seus bons efeitos sob certas circunstâncias; e pode facilmente ser visto que uma alteração suficiente destas tornaria duvidosas aquelas que parecem ser as mais universalmente certas das regras gerais." Destarte, a desutilidade do assassinato poderia ser comprovada somente se a maioria da raça humana persistir em acreditar que a vida vale a pena. "A fim de comprovar que o assassinato... não seria bom como um meio,

teríamos de comprovar falso o argumento principal do pessimismo — ou seja: que a existência da vida humana é, de modo geral, um mal," Destarte "quando... dizemos que o assassinato deve, de modo geral, ser evitado, somente queremos dizer que é assim, enquanto a maioria da humanidade certamente não concordar com ele, mas, sim, persistir em viver." No entanto, enquanto a maioria dos homens continua a dar valor à vida, a consideração ética de que "de modo geral é errado, para qualquer indivíduo, cometer o assassinato, parece capaz de prova." O mesmo se aplica a outras regras tais como a temperança e a guarda das promessas.[22]

A castidade, semelhantemente, é somente uma regra geral cuja utilidade universal depende de certas condições que são consideradas necessárias para a conservação da sociedade. Por exemplo, é usualmente pressuposto que a castidade seja necessária para evitar os ciúmes conjugais e para preservar a afeição paterna, e que estas duas condições sejam necessárias para conservar a sociedade. "Mas não é difícil imaginar uma sociedade civilizada existindo sem elas." Logo, a castidade é apenas uma regra geral e condicional que poderia ser deixada se a sociedade pudesse sobreviver sem ela.[23]

2. Algumas Regras Gerais Não Deveriam Ser Quebradas — Apesar do fato de que as normas morais são apenas regras gerais que têm exceções individuais, Moore argumenta que o indivíduo nunca deve desobedecer a uma regra que a maioria dos homens considera verdadeira de modo geral. Cita as seguintes razões. Primeiramente: "se for certo que numa grande maioria dos casos a observância de uma certa regra é útil, segue-se que há uma grande probabilidade de que seria errado quebrar a regra em qualquer caso específico." Além disto: "a incerteza do nosso conhecimento tanto dos efeitos quanto do seu valor, em casos específicos, é tão grande que parece duvidoso se o julgamento do indivíduo de que o efeito provavelmente será bom no caso dele poderá, em qualquer caso, ser colocado contra a possibilidade geral de que aquele tipo de ação é errado." Além disto, "acrescentando esta ignorância geral, há o fato de que, se a questão surgir alguma vez, nosso julgamento será geralmente tendencioso por causa do fato de que fortemente desejamos um dos resultados que esperamos obter por meio de quebrar a regra." Tendo em vista estes fatores, "parece, portanto, que no que diz respeito a qualquer regra que é *geralmente* útil, podemos asseverar que *sempre* deve ser observada," escreveu Moore, "Não pelo motivo de que, em cada caso específico será útil, mas pelo motivo de que em *qualquer* caso específico a probabilidade de que será assim é tanto maior do que aquela de nós termos a probabilidade de decidirmos corretamente que temos diante de nós, um exemplo da sua inutilidade... Em resumo: embora possamos ter certeza de que haja casos em que a regra deva ser quebrada, nunca podemos saber quais são aqueles casos e, portanto, nunca devemos quebrá-la."[24]

Mesmo que alguém percebesse claramente que no seu caso a quebra da regra seria vantajosa, apesar disto, à medida em que semelhante ação de quebrar regras tende a encorajar outras quebras desvantajosas da regra, tem um efeito mau. Porque "nos casos ... em que o exemplo tem alguma influência, o efeito de uma ação certa, excepcional, geralmente será encorajar ações erradas." Segundo Moore, a lógica disto deveria ser levada até mais um passo adiante. Pois "é indubitavelmente bom castigar um homem que cometeu uma ação, correta no caso dele, mas geralmente errada; mesmo que seu exemplo não tenha a probabilidade de ter um efeito perigoso. Porque as sanções (castigos) têm, de modo geral, muito mais influência sobre a conduta do que o exemplo; de modo que o efeito de relaxá-las num caso excepcional quase certamente será um encorajamento da ação semelhante em casos que não são excepcionais."[25]

Deve ser notado que a posição supra de que a pessoa deve *sempre* obedecer regras que reconhecidamente são apenas *geralmente* aplicáveis é limitada somente àquelas regras ou normas que, segundo se sabe "com certeza", têm utilidade geral. Em casos em

que há "dúvida" da utilidade geral de uma regra, parece que Moore concorda com uma abordagem utilitarista dos atos. "Parece", diz ele, "que, em casos de dúvida, ao invés de seguir as regras, das quais é incapaz de ver os bons efeitos no seu caso específico, o indivíduo deve, pelo contrário, orientar sua escolha para uma consideração direta do valor intrínseco da vileza do efeito que sua ação pudesse produzir."[26]

Em qualquer eventualidade, não há ações ou tipos de ação que realmente são universalmente errados; há apenas algumas coisas que são *geralmente* erradas, que a pessoa deve (por razões utilitaristas) evitar universalmente. Destarte, há pelo, menos duas maneiras segundo as quais a posição de Moore não fornece quaisquer normas verdadeiramente universais. Primeiramente, as normas que alguém deve *sempre* seguir não representam atos que são realmente universalmente certos ou errados, mas somente atos que são geralmente errados. Em casos específicos, uma exceção pode ser justificada. Mas visto que traz mais mal do que bem, alegar que qualquer determinado caso é qualificado como exceção legítima segue-se que a regra nunca deve ser quebrada. Em segundo lugar, as regras gerais de Moore, que sempre devem ser obedecidas, não são realmente universais normativas num sentido categórico, visto serem normas justificadas somente pelos seus resultados. Não são deontológicas. Não representam tipos de ações com valor intrínseco.[27] Moore é muito claro em sustentar que nenhum ato tem valor intrínseco; todos os atos devem ser julgados pelos seus resultados.[28]

D. John Austin: Nenhuma Regra Geral Deve Ser Quebrada

No utilitarismo das regras de John Austin, a questão das regras "inquebráveis" é levada a um passo adiante em comparação com G. E. Moore. Moore argumentava apenas que algumas regras nunca devem ser quebradas, por causa da sua utilidade geral e porque a pessoa não poderia ter certeza de que seu caso fosse uma exceção legítima, e ainda que fosse, outras más consequências e más influências, que a contrabalançariam, resultariam fazer dela uma exceção. Austin, do outro lado, argumenta que regras acerca de uma classe de ações, quando praticadas de modo geral, trouxessem bons resultados, nunca deveriam ser quebradas.

1. **As Regras São Justificadas pelos Resultados Gerais —** A posição de Austin é decididamente utilitarista porque a justificativa para guardar as regras é apenas, os bons resultados que a guarda das regras traz. Diz: "Nossas regras seriam formadas da utilidade; nossa conduta sobre nossas regras..." De acordo com o ponto de vista de Austin, "nossa conduta se conformaria com regras inferidas da tendência das ações, mas não seria determinada por um apelo direto ao princípio da utilidade geral." Ou seja: "a utilidade seria o teste da nossa conduta, em última análise, mas não imediatamente."[29] As regras são justificadas se conservá-las traz um bem maior e/ou se quebrá-las traz um mal maior para a sociedade. As regras, no entanto, não dizem respeito a atos específicos ou individuais, mas, sim, a classes ou tipos de atos.
2. **A Guarda Universal das Regras É Justificada pelos Resultados Gerais —** Cada ato individual não deve ser justificado por seus resultados específicos, como no caso do utilitarismo dos atos. Mas a classe inteira de atos daquele tipo é julgada pelos resultados que atos daquele tipo trazem. Conforme a declaração de Austin: "Se quisermos testar a tendência de um ato específico ou individual, não devemos contemplar o ato como se fosse individual e isolado, mas, sim, devemos examinar a classe de atos a qual pertence." Além disto, "devemos supor que atos da classe eram geralmente praticados ou omitidos, e considerar o efeito provável sobre a felicidade ou bem geral..." Pois "a conclusão *particular* que tiramos, a respeito do ato individual, subentende uma conclusão geral que abrange

todos os atos semelhantes."[30] A única exceção a isto é quando as regras entram em conflito ou quando um ato específico não se encaixa em regra alguma.

Austin dá certo número de exemplos da sua posição. Um pobre não deve furtar do SEU vizinho rico pelo motivo da utilidade deste ato específico (conforme diria um utilitata dos atos), porque se o furto fosse generalizado, o efeito sobre a sociedade seria desastroso. Nem sequer alguém deve evitar o pagamento de um imposto para dedicar o dinheiro a alguma boa causa, pois "o pagamento regular dos impostos é necessário para a existência do governo. E eu, como o restante da comunidade, desfruto da segurança que ela dá, porque o pagamento de impostos é raramente evitado."[31]

De modo semelhante, o castigo de um indivíduo como um evento solitário pode fazer mais mal do que bem. "Mas, considerado como parte de um sistema, um castigo é útil ou beneficente. Com uma dezena ou uma vintena de castigos, milhares de crimes são evitados."[32] Ou seja: o castigo individual é justificado pelos bons resultados das práticas gerais. Exceções não devem ser feitas porque os resultados gerais de desobedecer a regras gerais são geralmente maus.

II. O GENERALISMO AVALIADO

Há algumas vantagens no generalismo bem como algumas desvantagens. Mencionemos em primeiro lugar os aspectos positivos da abordagem generalista às normas éticas.

A. Alguns Valores do Generalismo

Os valores do generalismo variam com suas várias representações. Mas, entendidos como um todo, há pelo menos três deles que dizem respeito ao estudo normativo empreendido aqui. Primeiramente, oferece uma possível solução para normas conflitantes. Em segundo lugar, o generalismo reflete uma necessidade de normas. Finalmente, alguns generalistas até mesmo argumentam em prol de normas "inquebráveis."

1. Uma Solução para as Normas Conflitantes — Uma posição generalista não oferece uma solução para nosso problema paradigmático (ver o primeiro capítulo) do que se deve fazer quando há um conflito de dever, assim como entre contar a verdade e salvar vidas. Para alguns generalistas, pois, não há regras universais que realmente não tenham exceção. Na melhor das hipóteses são apenas normas que podem ser quebradas se a ocasião assim o exigir. Desta maneira, mentir para salvar uma vida pode ser certo, embora a mentira seja geralmente errada.

Há um só fim absoluto (o máximo bem) e todos os meios (regras, normas, etc.) são relativos àquele fim. Qualquer caso determinado quando há um conflito de meios ou normas, pode ser resolvido por um apelo direto ao fim utilitarista. Se, nesta situação, mentir seria mais útil ou vantajoso para a maioria dos homens, então se deve mentir.

Conforme já foi mencionado, a solução generalista não é nem antinomista nem situacional. Os antinomistas, pois, reconhecem o valor de não se ter norma alguma, nem sequer normas gerais. E o situacionismo (do tipo de Fletcher) alega ter uma só norma absoluta, ao passo que os generalistas não alegam norma absoluta alguma. Naturalmente, o generalismo tem um *fim* absoluto que funciona como uma *norma* ao ajudar a determinar um dado modo de ação quando há um conflito entre normas gerais. Tecnicamente, no entanto, o maior bem para o maior número não é considerado pelos generalistas como sendo uma norma mediante a qual o melhor fim pode ser atingido, mas, sim, é o próprio fim, em consideração do qual a melhor norma deve ser escolhida.

Destarte, o generalismo é uma posição mediadora, evitando a posição de nenhuma norma e oferecendo uma reconciliação quando há um conflito entre normas aceitas.

2.**A Necessidade das Normas —** O generalista reconhece a necessidade das normas. Até mesmo os fins utilitaristas precisam de meios normativas a fim de serem atingidos. Deve haver uma mapa das estradas para chegar-se ao alvo final. Os fins morais não se atingem por SI próprios. Há uma necessidade evidente de critérios para orientar a conduta das pessoas, É um crédito para os utilitaristas que reconheceram que sem normas ou outras bases normativas tiradas do fundo da experiência humana não há maneira de determinar os resultados das ações da pessoa, a longo prazo. Ou seja: têm consciência do fato de que, na ausência de poderes de predição, os homens devem apelar a princípios que, segundo se sabe, produzem bons resultados ao serem seguidos.

G.E. Moore argumentou que, tendo em vista o fato de que a pessoa não conhece o futuro distante, deve pautar sua ação com base no futuro conhecido, a curto prazo, supondo que serão os mesmos. Mas reconhece francamente que esta é uma posição não comprovada. Acrescenta: "Será aparente que ainda nunca foi justificada — que nenhuma razão suficiente tem sido achada até agora para considerar uma ação mais certa ou mais errada do que outra (por meio dos resultados.)"[33] Tendo em vista este fato, é compreensível que o utilitarista apele a normas para salvar sua posição de entrar em colapso.

3.**Uma Norma "Inquebrável" —** Outros generalistas oferecem um argumento em prol de regras ou normas que nunca devem ser quebradas. Embora reconheçam que há casos excepcionais que, isoladamente, pudessem justificar a quebra de uma regra geral, oferecem argumentos práticos para nunca quebrar uma regra, tal como salvar vidas, guardar promessas, etc. (a não ser, naturalmente, que haja um conflito de normas). O próprio desejo de ter normas relevantes e inquebráveis para a conduta é um aspecto recomendável da ética deles. É um reconhecimento das muitas dificuldades de uma abordagem excepcionista no nível prático.

Além disto, os generalistas não são relativistas completos. Têm um absoluto, ainda que nem sempre seja considerado uma *norma* absoluta. É um fim absoluto e é usado por eles para discernir entre seus meios relativos. Na realidade, sem um fim absoluto é difícil ver como generalistas poderiam, ou justificar sua escolha entre os meios, ou como poderiam argumentar que algumas regras nunca devem ser quebradas. Porque se não houver critério ulterior para decidir sobre estas questões, então como um relativo poderia ser escolhido em preferência a outro? Colocar na ordem de preferência ações separadas conforme o valor *intrínseco* não é algo que os generalistas (da marca utilitarista) tendem a fazer, pois é contrário à sua premissa de julgar as coisas pelo seu valor *extrínseco* (viz., utilidade).

B. Algumas Insuficiências do Generalismo

A despeito dalgumas coisas positivas que possam ser ditas a favor do generalismo, há alguns pontos sérios com a posição. Em primeiro lugar, nunca realmente chega a uma norma universal. Em segundo lugar, não é normativo num sentido intrínseco. Finalmente, evidencia A necessidade de uma norma (ou normas) absoluta(s).

1.**O Generalismo Não Tom Normas Universais —** Há uma nítida diferença entre uma norma *geral*, à qual, por razões práticas, sempre se deve obedecer, e uma norma verdadeiramente *universal* que é sempre intrinsecamente certo segui-la. Esta última representa um ato intrinsecamente bom (que será discutido na próxima crítica), mas o generalista somente oferece normas que têm uma extensão menos do que universal. Há sempre exceções inespecificáveis, ou casos que não

são abrangidos pela regra por causa da sua utilidade geral, mesmo assim, a própria regra não é essencialmente inquebrável.

Em síntese, se alguém está procurando normas relevantes para a conduta, as quais sempre deve seguir porque o orientarão na prática de atos que sempre são a coisa certa para se fazer, então sofrerá uma decepção no generalismo. O melhor que um generalista pode oferecer é um jogo de regras gerais que nem abrangem todos os casos nem deixam de conflitar entre si, e para as quais, a fim de que sejam eficazes, deve-se possuir algum outro meio de aplicá-las em casos específicos e frequentemente cruciais.

2.**Atos Utilitários Não Têm Valor Intrínseco Algum —** Outra crítica pode ser feita aos generalistas utilitaristas, viz., que as normas que têm não representam qualquer ato com valor intrínseco. A tentativa de salvar uma vida, e.g., não é um ato intrinsecamente valioso. Tem valor somente se a pessoa é realmente salva ou se algum outro bem advém da tentativa fútil. De acordo com a premissa utilitarista, uma oferta de caridade que nunca chega aos pobres ou um ato de bondade para o qual não há resposta favorável não é um ato bom. Na realidade, nenhum ato em si mesmo e por si só é bom, a não ser que o bem resulte dele. E nenhum ato é moralmente certo a não ser que traga o máximo bem para o máximo número de pessoas. Nenhuma benevolência, nenhum sacrifício, nenhum amor tem qualquer valor a não ser que venha a ter bons resultados. E, inversamente, se um ato levar a efeito o bem, é um ato bom, quer tenha sido esta a intenção, quer não.

Destarte, a posição utilitarista reduz o valor ético dos atos aos destinos e fortúnios da vida. Tudo está bem quando termina bem. E o que termina bem é bom. Isto significaria que as intenções das ações da pessoa não teriam qualquer conexão essencial com o bem daquelas ações. Presumivelmente, alguém poderia desejar e pôr em prática uma má ação que, pelo acaso, acabasse dando um bom resultado, e seria creditado com a prática de uma boa ação. Decerto, o acaso e a moralidade não convivem em proximidade tão estreita.[34]

3.**A Necessidade de Uma Norma Absoluta —** Não é possível manter consistentemente um grupo de normas gerais que podem entrar em conflito, e entram mesmo, sem ter uma norma absoluta mediante a qual o conflito possa ser resolvido. Este argumento parece ser evidenciado pela necessidade, entre generalistas utilitaristas, de apelarem ao fim para resolver o conflito entre as normas. Mas quando o fim é usado assim, cumpre uma função normativa. O fim (viz., o maior bem) fica sendo o meio de determinar quais meios serão os melhores pura atingir o fim. Não somente há um argumento claramente circular em apelar assim ao fim, como também há uma necessidade óbvia de um princípio ulterior para resolver a tensão entre os princípios e normas menos-que-ulteriores.

Colocando a lição noutros termos, as normas relativas não ficam sozinhas. Devem ser relativas a alguma coisa que não seja relativa. Destarte, a não ser que haja uma norma não relativa pressuposta, as normas relativas não podem funcionar. Noutras palavras, as normas gerais pressupõem uma norma ou normas universais. Se o número de normas absolutas ou universais deve ser um, ou muitos, será discutido nos próximos quatro capítulos. Basta-nos notar agora que deve haver *pelo menos* uma norma veraz em todas as condições, se é que as demais normas hão de ser verazes em quaisquer condições.

Leituras Sugeridas

Bentham, J. *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*
Mill, J.S. *Utilitarismo* Moore, G. E. *Principia Ethica*

NOTAS DE RODAPÉ

1. Veja o capítulo um para uma explicação adicional daquilo que significa uma norma universal no sentido deontológico.
2.Sobre o epicurismo, ver Epicuro, *Da Natureza,* fragmentos em Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões de Filósofos Eminentes*, trad. R. D. Hick (Cambridge: Harvard University Press, 1950), IX, 51; ou ou o epicureu, Lucrécio, *Da Natureza das Coisas* em *A Filosofia Grega e Romana Depois de Aristóteles,* ed. Jason L. Saunders (Noya York: Collien-Macmillan Limited, Londres), 1966.
3.Nova Edição, Oxford, 1823.
4.Ibid., Capítulo I. i.
5.Ibid., segundo uma nota acrescentada pelo autor em julho de 1822.
6.Ibid., Capítulo I, vi.
7.Ibid., Capítulo I, x.
8.Ibid., Capítulo I, x i i i.
9.Ibid., Capítulo I, x i v, 5 e 6. 10. Ibid., Capítulo IV, ii e i i i.
11.Ibid., Capítulo IV, v, 5 e 6.
12.Ibid., Capítulo IV, vi.
13.Segundo a nota do autor em julho de 1822, op. cit.
14.John Stuart Mill, *Utilitarism,* Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1957, Capítulo II.
15.Ibid.
16.Ibid.
17.Ibid.
18.Ibid.
19.Ibid.
20.Ibid.
21.G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1959), I,16 (pág. 22).
22.Ibid., V, 94, 95 (págs. 154-156).
23.Ibid., V, 96 (pág. 158).
24.Ibid., I,16 (pág. 22); cf. V, 94 (págs. 154-155).
25.Ibid., V, 99 (págs. 163,164).
26.Ibid., V, 99 (pág. 166).
27.Além disto, estas regras gerais sempre devem ser obedecidas *se* são geralmente observadas e geralmente úteis. Se qualquer destes casos (ou ambos) deixa de ser real, logo, as regras perdem sua força e não precisam sempre ser obedecidas. Cf. op. cit., V, 99 (pág. 162).
28.Ibid., Cf. V, 92, 93, 104, 105.
29.John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, Ltd., 1954) pág. 47; publicado originalmente em 1832.
30.Ibid., págs. 47, 48.
31.Ibid., pág. 39.
32.Ibid., pág. 40.
33.Moore, *Principia Ethica,* V, 93 (pág. 152).
34.Veja também capítulo um para mais críticas da posição utilitarista ou teleológica.

O Situacionismo: Há Uma Norma Universal

De modo contrário àquilo que a palavra "situacionismo" talvez parece subentender, ela não é usada aqui para representar uma ética completamente sem normas. Conforme um dos seus proponentes mais vigorosos, Joseph Fletcher,[1] o situacionismo está localizado entre os extremos do legalismo e do antinomismo. Os antinomistas não têm leis, os legalistas têm leis para tudo, e o situacionismo de Fletcher tem uma só lei.

I. O SITUACIONISMO EXPLICADO

Visto que o situacionismo reivindica a lealdade a uma só norma inquebrável, será tratado aqui como um absolutismo de uma só norma. Isto porque, conforme Fletcher, sua posição nem é um relativismo sem lei, nem um absolutismo legalista. Não tem leis para tudo , e não diz que não há lei para coisa alguma. Pelo contrário, argumenta que há uma só lei para tudo, a lei do amor.

A. Evitando Dois Extremos: o Legalismo e o Antinomismo

Fletcher teme tanto a direita radical quanto a esquerda radical na ética. Mesmo assim, a posição dele cede mais facilmente à crítica de que ela, também, não pode ser distinguida do antinomismo.[2] Entre estes dois pólos, procura fixar firmemente uma só norma absoluta que possa ser aplicada a qualquer situação ética.

1. O Legalismo: A Lei Sobre o Amor — O legalista é aquele que entra em cada situação de tomada de decisões sobrecarregado com um fardo de regras e regulamentos predeterminados. Para ele, a letra da lei, não o espírito da lei, prevalece. Os fariseus pós-macabeus são apontados como exemplo clássico do legalismo. Com suas 613 (ou 621) leis, estavam armados de antemão para qualquer situação moral. Tinham um manual predeterminado e preceituado para a moralidade. Juntamente com o judaísmo, Fletcher classifica o catolicismo clássico bem como o protestantismo clássico como legalistas, embora o judaísmo seja menos do que os dois últimos. Os judeus apedrejavam os homossexuais e a Igreja os queimava, diz Fletcher.[3] Ambos estavam colocando a lei sobre o amor. O legalista acredita no amor ao dever; o situacionista sustenta o dever do amor.

2. O Antinomismo: Nenhuma Lei e Nenhum Amor — No outro extremo do espectro ético, Fletcher localiza os antinomistas, que são perfeitos libertinos sem norma alguma. Cada uma das suas decisões morais é espontânea e sem princípios, baseada na situação do ali c então. Alguns antinomistas alegam ter uma consciência clarividente, um tipo de Introspecção moral direta do certo e do errado. Como exemplos do ponto de vista antinomista, Fletcher alista os libertinos do Novo Testamento, com sua falta de lei, os gnósticos primitivos com seu "conhecimento especial," o movimento moderno do Rearmamento Moral com seu "poder espiritual", e o existencialismo de Jean Paul Sartre (discutido supra, no capítulo dois). O que há de comum em todos estes pontos de vista, diz Fletcher, é a rejeição de todas as regras morais, até mesmo aquelas que são geralmente válidas. Nenhuma norma é aceita, nem sequer uma norma do amor. Do ponto de vista de Fletcher, os antinomistas jogam fora o nenê ético (do amor) juntamente com a água legalista do banho.[4]

3. O Situacionismo: O Amor Acima da Lei — Entre estes opostos polares das leis legalistas para tudo, e a falta antinomista de leis para coisa alguma, Fletcher postula seu absolutismo situacional de uma lei para tudo. O situacionista entra em toda batalha ética armado com uma só arma moral — o amor. "Somente o mandamento do amor é categoricamente bom." Toda outra decisão é hipotética, viz., faça isto *se* for coisa amorosa. "Estamos 'obrigados' a contar a verdade, por exemplo, somente se a situação assim exige; se alguém que quer ser assassino pergunta onde está sua vítima, nosso dever pode ser mentir."[5]

No que diz respeito a outras regras morais, são úteis mas não inquebráveis. O único imperativo ético que a pessoa tem é este: "Aja responsavelmente com amor." Literalmente "tudo o mais, sem exceção, todas as leis e regras, e princípios, e ideais e normas, são apenas contingentes, somente válidos *se acontece* de servirem ao amor em qualquer situação."[6]

O situacionista tem uma só lei *(o amor ágape),* muitas regras gerais *(sophia)* que são mais ou menos fidedignas, e o *kairos* ou momento específico da decisão "em que *o próprio-eu responsável na situação* decide se a *sophia* pode servir ao amor ali, ou não." Os legalistas fazem da *sophia*, um ídolo, os antinomistas a repudiam, e os situacionistas fazem uso dela," escreve Fletcher.[7] A solidificação destas regras geralmente válidas em normas absolutas é legalismo, e a rejeição de todo o valor delas é antinomista.

Há, pelo menos, duas razões básicas para a aceitação de apenas uma norma universal. Primeiramente, os universais não podem ser derivados pela dedução doutros universais, como os "axiomas do meio" — não se pode ter um não-derivado. Em segundo lugar, cada situação é tão diferente de cada outra situação que levanta uma dúvida séria se uma regra que se aplica a uma situação pode ser aplicada a *todas* as situações como ela (as outras talvez não sejam realmente como ela).[8] Somente o axioma ou norma única do amor é suficientemente amplo para ser aplicado a *todas* as circunstâncias e a *todos* os contextos.

B. Propondo as Pressuposições

Conforme Fletcher, há quatro princípios funcionais do situacionismo. É pragmático, relativista, positivista, e personalista. Ao alegar que seu ponto de vista é assim, não pretende que concluamos que é totalmente relativista e não-normativo. Quer dizer, pelo contrário, que dentro do arcabouço desta norma absoluta do amor tudo o mais é pragmático, relativo, etc.

1. **O Pragmatismo —** Por uma abordagem pragmática, que conscientemente inspirou o livro de Fletcher, quer dizer que "o correto é apenas aquilo que é útil em nossa maneira de comportar-nos."[9] É aquilo que "funciona" ou "satisfaz" em prol do amor. Ele quer colocar o amor a trabalhar a fim de fazê-lo bem sucedido e realizar "seu valor em dinheiro." A abordagem pragmática somente tem desdém para as soluções abstratas e verbais aos problemas éticos; procura, pelo contrário, respostas concretas e práticas.
2. **O Relativismo —** Há um só absoluto; tudo o mais é *relativo* a ele. "Assim como a estratégia é pragmática, as táticas são relativistas." O mandamento divino do amor é imutável no seu *por que,* mas contingente no seu *o que* e *como* específicos. "O situacionista," escreve Fletcher, "evita palavras tais como 'nunca' e 'perfeito' e 'sempre' e 'completo' assim como evita a peste, como evita 'absolutamente.' " Naturalmente, é impossível ser "absolutamente relativo." "Deve haver um absoluto ou uma norma dalgum tipo se é que deve haver qualquer relatividade verdadeira... No situacionismo *cristão,* conforme veremos dentro em breve, é o 'amor agápico.' "[10] Mas os cristãos devem constantemente lembrar-se de que *tudo o mais* é relativo a esta única norma.
3. **O Positivismo —** Uma posição positivista, em oposição a um ponto de vista naturalista, sustenta que os valores são derivados voluntariamente e não racionalmente. O homem *decide* sobre seus valores; não os deduz da natureza. Também é chamado "emotivismo" porque considera-se que os valores morais são expressões dos sentimentos mais do que preceitos para sua própria vida.[11] Uma ética positivista ou emotiva coloca a arte e a moralidade no mesmo arraial — as duas exigem uma decisão ou um "salto" da fé. As declarações éticas não procuram a verificação; procuram a justificação.[12] E somente na única forma do amor cristão é que todas as outras expressões morais acham sua justificação ulterior.
4. **O Personalismo —** Os valores morais não são apenas o que as pessoas expressam; as pessoas são os valores morais ulteriores. Não há *coisas* inerentemente boas; somente as *pessoas* são inerentemente valiosas. O valor somente "acontece" às coisas. As coisas são de valor apenas para as pessoas. "As coisas devem ser *usadas;* as pessoas devem ser *amadas.* "[13] O inverso disto, que é amar as coisas e usar as pessoas, é a perversão da moralidade. Segundo Fletcher, considerar que somente as pessoas têm valor intrínseco é aquilo que Kant queria dizer ao tratar as pessoas sempre como *fins* e nunca como *meios.* Este, pois, é o

significado do amor, viz., fazer tudo relacionar-se com o bem das pessoas, pois somente elas são boas como tais.

Em síntese, o situacionismo é uma ética com uma estratégia pragmática, com uma fálica relativista, uma atitude positivista, e um centro personalista de valores. É uma ética com um só absoluto em comparação com o qual tudo o mais é relativo, e que é dirigida para o fim pragmático de fazer o bem às pessoas.

C. Explicando as Proposições

A posição situacional pode ser explicada por suas proposições básicas. Cada proposição é uma elaboração daquilo que significa viver situacionalmente com uma só norma absoluta: o amor. A discussão aqui seguirá a ordem dada por Fletcher.

1. "Somente uma 'coisa' é intrinsecamente boa: a saber: o amor: e nada mais"[14] — O realista argumenta que Deus determina alguma coisa porque é boa. Fletcher segue os voluntaristas (tais como Scoto, Occam) que dizem que alguma coisa é boa porque é da vontade de Deus. Nada é bom em si só e por si só. É bom somente se ajuda as pessoas, e mau se danifica as pessoas. A pessoa que está "achando" o valor pode ser divina ou humana, mas somente as pessoas — Deus, o próprio-eu, o próximo — determinam que algo é valioso. Nenhum ato tem valor intrínseco. Obtém seu valor somente à medida em que se relaciona com as pessoas. À parte de ajudar ou lesar as pessoas, todos os atos éticos estão destituídos de significado.

Todo o valor, o bem, a bondade e o certo são predicados, não propriedades. Podem ser predicados das pessoas, mas não são coisas reais em si mesmas. Deus *é* bondade e amor; todas as outras pessoas meramente *têm* ou *praticam* o bem. O amor é uma atitude, não um atributo. O amor é algo que as pessoas dão e algo que somente as pessoas devem receber, porque somente as pessoas têm valor intrínseco. De fato, segundo Fletcher, a imagem de Deus no homem não é a razão, mas, sim, o amor. O amor e a personalidade se constituem na semelhança característica entre os homens e Deus. É por isso que a única coisa humana com valor intrínseco é o amor — torna o homem semelhante a Deus.

O outro lado da proposição de que somente a benevolência (o amor) é inerentemente boa, é que somente a malevolência é intrinsecamente má. Para Fletcher, no entanto, o antônimo do amor não é o ódio (que realmente é uma forma pervertida do amor); o oposto do amor é a *indiferença.* O ódio, pelo menos, trata o outro como um *tu* ou pessoa. A indiferença considera as outras pessoas como coisas neutras. Desconsiderar totalmente outra pessoa e suas necessidades é despersonalizá-la. É pior do que atacá-la, porque um ataque pressupõe que o atacante considera a outra pessoa como uma pessoa que *valha a pena* atacar.

Fletcher opõe-se a chamar alguns atos de males menores e, portanto, desculpáveis. A mentira de um espião, por exemplo, não é errada de modo algum. "Se uma mentira for contada em amor, é boa e certa." Não é um mal desculpável; é um bem positivo. "Se o amor aplica um veto à verdade, assim seja."[15] Tudo quanto a pessoa deve fazer pelo amor é bom, porque somente o amor é intrinsecamente bom, nenhuma outra coisa é boa. Seja qual for a coisa amorosa para se fazer numa determinada situação é a coisa certa para se fazer, ainda que envolva o suicídio sacrificial sob tortura para evitar trair os camaradas ao inimigo.

2. "A norma predominante da decisão cristã é o amor: nada mais."[16] — O Amor substitui a lei. O espírito substitui a letra. "Seguimos a lei, *se a seguimos*, por causa do amor." Não se segue o amor por causa da lei; segue-se a lei somente por causa do amor. Tradicionalmente, os homens acreditavam que observavam o amor ao obedecerem a lei, porque os dois eram idênticos. Mas o amor e a lei às vezes entram em

conflito, e quando assim acontece, é a obrigação do cristão colocar o amor acima da lei. Não é o amor a lei mas, sim, a lei do amor que a pessoa deve seguir. Repetindo: não é o amor ao dever, mas, sim o dever do amor.

Conforme Fletcher, Jesus resumiu a lei mosaica e os Dez Mandamentos numa só palavra, o *amor*. Realmente, não há nenhum só dos mandamentos que não possa ser quebrado nalguma situação por causa do amor. "Não há 'leis universais' sustentadas por todos os homens." Porque "quaisquer preceitos aos quais todos os homens podem concordar são chavões tais como 'pratica o bem e evita o mal' ou 'a cada um segundo lhe é devido.[17]" Ou seja, não há leis universais senão o amor. Toda outra lei pode ser quebrada pelo amor.

Conforme a expressão de Agostinho: "Ama com atenção, e então faze o que desejas fazer." Não disse, acrescenta Fletcher: "Ama com desejo e faz o que apraz."[18] O amor cristão é um amor que *dá*. O amor cristão não é, nem o amor romântico (erótico), nem o amor-amizade (fílico). O amor cristão é um amor sacrificial (agápico). E também é um amor responsável que não é mais sujeito à exploração do que os motivos evasivos do legalismo. Na realidade, um refúgio legalista na segurança das leis universais pode ser um escape à responsabilidade individual. A pessoa pode estar desejando a segurança dos absolutos ao invés da responsabilidade de relativos. O pacifista clássico está, para Fletcher, escapando à responsabilidade de decidir quais guerras são justas. É uma ética mais fácil se outra pessoa decide o que é certo ou errado, e simplesmente ordena o que devemos fazer.

3. **"O Amor e a Justiça são os mesmos, porque a justiça é o amor distribuído, nada mais."[19] —** O amor e a justiça são idênticos. O amor faz mais do que levar em conta a justiça; o amor fica sendo a justiça. A justiça significa dar aos outros o que lhes pertence, e o amor é aquilo que lhes pertence. O apóstolo Paulo disse: "A ninguém fiqueis devendo coisa alguma senão o amor", Fletcher cita. Ainda que houvesse diferença entre o amor e a justiça (e não há), o mínimo que o amor poderia fazer seria dar a justiça a cada homem.

Ao amar (i.e., ao ser justo) a pessoa deve ser multi-direcional e não apenas unidirecional. O mandamento é amar aos semelhantes. Amar não é meramente uma atividade presente ao próximo imediato. O amor deve ter previsão. Deve tomar emprestado o princípio utilitarista e procurar trazer o máximo bem (o amor) ao maior número de homens. Se, pois, o amor não calcular as consequências remotas, torna-se egoísta. Em resumo: a justiça é o amor usando sua cabeça.[20]

A ética cristã dá as boas-vindas à lei e à ordem por causa do amor. Até mesmo vê, às vezes, a necessidade de um emprego amoroso da força para proteger os inocentes e tornar práticos os "direitos." Às vezes, alguém pode ter a responsabilidade moral (i.e., amorosa) de desobedecer a leis civis injustas. E ocasionalmente o amor pode exigir uma revolução contra o estado — se o estado for além do âmbito do amor.[21]

4. **"O amor deseja o bem do próximo, quer gostemos dele, quer não." —** A quarta proposição ressalta que o amor é uma atitude e não um sentimento. Ressalta as características distintivas do amor cristão. "Ao passo que em *eros* o desejo é a causa do amor, em *ágape* o amor é a causa do desejo." O amor *ágape* não é recíproco. Uma comparação dos três tipos de amor revela o que Fletcher tem em mente aqui.

O amor erótico é egoísta. Diz: "Minha primeira e última consideração é eu mesmo." O amor fílico é mutualista. Diz: "Darei enquanto eu receber." O amor agápico, do outro lado, é altruísta, e diz: "Darei, sem exigir nada em troca." É este tipo de amor que é a norma dominante na ética situacional. O tipo agápico de amor é aquele com o qual a pessoa deve amar seu próximo como a si mesma.

Fletcher esboça quatro interpretações do mandamento no sentido de amar o próximo *como a si mesmo.* Primeiramente, alguns dizem que significa *amar seu próximo* tanto quanto ama a si mesmo. Em segundo lugar, pode significar amar aos outros *além de* amar a si mesmo. Em terceiro lugar, outros (e.g., Sören Kierkegaard), sustentam que significa amar ao seu próximo *conforme você deve* amar *a si mesmo* (e.g., correta *e* honestamente). Em quarto lugar, diz-se que o mandamento é amar seu próximo *ao invés* de *amar a si mesmo, i.e.,* conforme tem feito mas agora deve cessar de fazer. Qual é o verdadeiro significado do amor próprio?

Seguindo a escada do amor próprio sugerida por Bernardo de Clairvaux que sobe do (1) amor ao próprio-eu por causa do próprio-eu, para (2) o amor a Deus por causa do próprio-eu, para (3) o amor a Deus por causa de Deus, para (4) o amor ao próprio-eu por causa de Deus, Fletcher esboça seu próprio modo de entender o amor ao próximo como a si mesmo. Avançamos, diz ele, do (1) amor a nós mesmos por causa de nós mesmos, para (2) o amor ao próximo por causa de nós mesmos, para (3) o amor ao próximo por causa do próximo, para (4) o amor a nós mesmos por causa do próximo. Esta última condição é a mais alta e a melhor. É o tipo certo de amor-próprio, viz., o amor por si mesmo *por causa de amar aos outros.*[22]

Quando o amor-próprio e o amor ao próximo entram em conflito, "a lógica do amor é que a preocupação consigo mesmo é obrigada a cancelar o bem ao próximo sempre que *mais* bem ao próximo for atingido por meio de servir ao próprio-eu." O capitão de um navio ou o piloto de um avião, e.g., devem conservar-se vivos, mesmo às expensas dalguns passageiros se necessário for, por causa da segurança do restante dos passageiros.

Na realidade, não há nenhum conflito real entre o amor-próprio e o amor ao próximo. A pessoa deve amar a si mesma somente até ao ponto que aumenta ao máximo o amar ao próximo. Todo o amor é amor-próprio, mas é o próprio-eu amado *por causa de* amar o maior número possível de pessoas. O amor é um só, mas há três objetos: Deus, o próximo, e o próprio-eu. O amor-próprio pode ser ou certo ou errado. "Se amarmos a nós mesmos por causa de nós mesmos, estamos errados. Se amarmos a nós mesmos por amor a Deus e ao nosso próximo, então estaremos certo. Amar a Deus e ao próximo, pois, é amar a si mesmo da maneira certa. ..; amar a si mesmo da maneira certa é amar a Deus e ao próximo."[23]

E em caso algum amar ao próximo subentende que devamos *gostar* dele. De fato, o amor nem sequer necessariamente envolve *agradar* ao nosso próximo. O amor exige que queiramos o bem do nosso próximo, independentemente de se ele agrada a nós, e independentemente de se nosso amor agrada a ele. Calcular o bem do próximo, mesmo que desagrade a ele, não é cruel. Uma enfermeira militar, e.g., pode, amorosamente, tratar os pacientes de modo áspero, a fim de apressar sua recuperação e sua volta à batalha. O amor, como uma noiva, precisa de uma receita e não mero sentimento para o ente querido.[24]

5. "Somente o fim justifica os meios; nada mais." — Se esta não fosse a verdade, nenhum ato seria justificado. Não há atos intrinsecamente bons senão o ato do amor. Logo, a única coisa que pode justificar um ato é se é feito com fins ou propósitos amorosos. Não se quer dizer com isto que *qualquer* fim justifica quaisquer meios, mas, sim, somente que um fim *amoroso* justifica qualquer meio.[25] Por exemplo, talvez seja uma coisa amorosa furtar a pistola de um assassino ou mentir a um paciente esquizofrênico a fim de conservá-lo calmo para receber tratamento. O que, pergunta Fletcher, justifica fazer um corte num corpo humano com uma faca? Certamente não é o ódio a ele como inimigo. Mas o ato de mutilar o corpo não seria justificado se o fim em

mira não fosse salvar sua vida ameaçada por um órgão doentio ou canceroso? O fim não justifica o meio nesta situação?

Na realidade, o que mais, a não ser o fim, tem qualquer possibilidade de justificar os meios? pergunta Fletcher. Os meios não podem justificar a si mesmos. Realmente, "nenhum ato, à parte das suas consequências previsíveis, tem qualquer significado ético que seja."[26] O significado do ato advém do seu propósito ou fim. E o único propósito justificável para realizar atos éticos é o amor agápico. Quaisquer meios que são procurados por amor a eles mesmos são errados. Na realidade, todos os fins são apenas meios a fins mais altos, até que se chegue finalmente ao fim ulterior, que é o próprio amor.

Como resposta àqueles que acusam, na base do principio da "cunha" que é perigoso ter exceções a normas morais tais como contar a verdade e salvar vida, Fletcher argumenta que "o abuso não exclui o uso." Somente porque alguns abusarão a posição situacionista do amor responsável mediante ações irresponsáveis, não refuta o valor da norma do amor propriamente dita. E o assim-chamado argumento da "generalização" – "O que aconteceria se todos o fizessem?" — não é mais do que obscurantista, uma tática de atraso pela moralidade estática.[27]

6. "As decisões do amor são feitas situacionalmente, não prescritivamente." — O postulado expositório final da ética situacionista marca fortemente a diferença entre o *princípio* básico ético (i.e., a norma do amor) e a aplicação daquele princípio numa determinada circunstância. O princípio do amor é uma norma universal, porém formal. Não preceitua de antemão quais modos específicos de ação serão amorosos. Para o preceito exato do amor, a pessoa terá de esperar até que esteja dentro da situação. O amor está livre da pré-definição específica. Não se pode saber de antemão a "particularidade existencial" que o amor adotará uma vez que esteja dentro da situação. O amor opera à parte de um sistema de regras morais medidas e fabricadas de antemão. O amor funciona circunstancialmente, neo-casuisticamente. O amor não toma decisões antes de ter visto os fatos, e os fatos advêem da situação.[28]

O que o situacionista realmente tem de antemão é um conhecimento geral (embora não específico) do *que* deve fazer (viz., amar), *por que* deve fazê-lo (por amor a Deus), e a *quem* deve ser feito (seu próximo). Sabe, naturalmente, que o amor é altruísta e não egoísta. E sabe que deve ser exercido diante tantos dos seus vizinhos quanto possível. Sabe de antemão como este amor provavelmente operará de modo geral por meio da *sophia*, ou sabedoria.. Mas não pode dizer com certeza qual será a coisa amorosa que deve ser feita até que todos os pormenores sejam conhecidos. Por exemplo, ao perguntar-se a Fletcher: "O adultério é errado?" ele responde? "Não sei. Talvez. Dê-me um exemplo."[29] De fato, o próprio Fletcher fornece um caso em que o adultério pode ser certo se for feito com amor (discutido abaixo).

Em síntese, o situacionista sustenta que o *que* e *por que* são absolutos, mas que o *como é* relativo. Há um preceito absoluto, mas é apenas desenvolvido na situação relativa. O amor é ulterior, mas exatamente como a pessoa deve amar depende das circunstâncias imediatas. Mediante um exame mais acurado dalgumas situações morais difíceis, poderemos entender ainda mais exatamente como o absolutismo de Fletcher, com uma só norma, funciona em contextos diferentes.

D. Aplicando a Norma do Amor

Pelo uso de ilustrações provocadoras no decurso do seu livro, Fletcher pode explicar mais exatamente por. que sustenta uma só norma absoluta e como provavelmente seria aplicada sob condições diferentes. Alguns dos casos morais marginais agora serão examinados.

1. O Caso do Adultério Altruísta[30] **—** Certa mãe alemã de dois filhos foi presa pelos russos perto do fim da Segunda Guerra Muncial. As regras da sua concentração de prisioneiros na Ucrânia permitiriam sua soltura para a Alemanha somente mediante a gravidez; neste caso, seria devolvida como uma responsabilidade dispendiosa. A mulher pediu que um guarda amigo no acampamento a engravidasse. Foi mandada de volta para a Alemanha, recebeu as boas-vindas da família, deu à luz a criança, e fez dela parte da sua família reunida. O adultério dela foi justificado? Fletcher não diz expliticamente que sim, mas subentende que foi, ao chamá-lo de "adultério sacrificial." Noutros trechos, no entanto, Fletcher fala com aprovação da troca de esposas para adultos que consentem nisto, de uma mulher que seduziu um homem que estava patologicamente atraído a uma menina pequena, e de um jovem casal que forçou a aprovação do seu casamento por seus pais ao terem relações sexuais.[31] A implicação direta é que todas estas coisas podem ser feitas amorosamente e, portanto, podem ser moralmente corretas.

[2.] **O Caso da Prostituição Patriótica —** Uma jovem trabalhando para um serviço de inteligência dos Estados Unidos recebeu o pedido no sentido de engodar um espião inimigo numa chantagem por meio de usar o sexo. Disfarçada de secretária, ela deveria envolver um homem casado que estava trabalhando por uma potência rival. Quando protestou que não poderia colocar sua integridade pessoal no cepo, como se oferecesse seu sexo por aluguel, disseram a ela: "É como seu irmão arriscando sua vida ou um dos seus membros na Coreia. Temos certeza de que este serviço não pode ser feito de qualquer outra maneira."[32] Ela era patriótica e queria servir sua pátria. Qual seria a coisa amorosa a fazer? Aqui, mais uma vez, Fletcher não dá sua resposta, mas tendo em vista que noutros lugares aprova as mentiras dos espiões e dos homens que morrem em prol da pátria por causa do amor, não parece haver, para ele, nenhuma razão porque não se possa justificar a fornicação por amor à Pátria, também.[33]

3.**Casos de Suicídio Sacrificial —** Tirar a própria vida sempre é moralmente errado? Segundo a ética situacional, não; o suicídio pode ser feito com amor. Por exemplo, se um homem somente tem as escolhas de tomar remédios caros que esgotarão as finanças da sua família e levarão ao cancelamento do seu seguro por falta de pagamento, somente para viver mais três anos, ou de recusar o remédio e morrer dentro de seis meses, mas deixar, assim, provisões financeiras abundantes para sua família, qual é a coisa amorosa a se fazer? Não é difícil ver como um situacionista poderia aprovar este tipo um pouco indireto de suicídio artificial. Na realidade, Fletcher fala com aprovação tanto da morte da Madre Maria nas câmaras de gás nazistas para tomar o lugar de uma jovem judia que era uma ex-comunista, e do soldado capturado que tirou sua própria vida para evitar trair seus camaradas ao inimigo.[35] O suicídio pode ser feito pelo amor, e neste caso está moralmente certo, conforme uma ética situacional.

[4.] **O Caso do Aborto Aceitável —** Embora Fletcher favoreça o controle da natalidade em comparação com o aborto, como meio de controlar a população,[36] mesmo assim, há circunstâncias em que se declara abertamente a favor do aborto. Dá o exemplo de uma paciente esquizofrênica solteira, que ficou grávida depois de ter sido estuprada. O pai dela pediu que fosse feito um aborto, mas o pessoal do hospital recusou, pelo motivo de não se tratar de um aborto terapêutico e, portanto, era ilegal. Fletcher criticava severamente esta recusa por ser baseada numa ética legalista. "O situacionista ... quase certamente, *neste caso*, favoreceria o aborto e apoiaria o pedido do pai da moça."[37]

Noutro caso. Fletcher dá aprovação tácita a um médico judeu romeno que abortou três mil nenês de mães judias nos campos de concentração, porque, se ficassem

grávidas, as mães seriam incineradas. Isto quer dizer que o médico salvou três mil vidas. E, segundo o ponto de vista de que os embriões eram vidas humanas (que Fletcher rejeita), o médico, ao "matar" três mil vidas, salvou três mil, e evitou o assassinato de seis mil.[38] Decerto era esta a coisa amorosa para se fazer, de acordo com o situacionismo.

5. O Caso do Assassinato Misericordioso — Devemos realmente virar as costas a um homem que está desesperançosamente preso num avião em chamas e que implora que seja fuzilado? Não teria sido bom assassinar a Hitler? Fletcher oferece as duas ilustrações e parece indicar que qualquer um destes poderia ser um assassinato misericordioso, e, portanto, justificável.[39] Parece favorecer o ato de uma mãe que sufocou sua criancinha que chorava, a fim de salvar o grupo do qual fazia parte de ser detectado e morto por índios hostis.[40] A implicação direta é que semelhante ato poderia ser realizado em amor sacrificial pelo bem do grupo inteiro.

Fletcher claramente aprova o ato de jogar alguns homens fora de um barco salva-vidas superlotado para salvar todos de afundarem. O imediato do navio *William Brown,* saído de Liverpool em 1841, estava encarregado de um barco salva-vidas superlotado. Ordenou que a maioria dos homens fossem jogados ao mar para salvar as demais pessoas no barco. Mais tarde, Holmes, o marinheiro que os jogou no mar, foi condenado por assassinato, com recomendações de clemência. "A ética situacional diz que era corajosamente pecaminoso, era boa coisa."[41] Conforme Fletcher, Holmes realmente agiu em amor para com o maior número das vidas.

Há muitos outros casos marginais que Fletcher oferece, tais como a recusa de fazer respiração artificial numa criança monstruosamente deformada, carregar o inventor de uma cura para o câncer para fora de um prédio em chamas ao invés de levar o próprio pai, a esterilização dalguém que se casa com um sifilítico, e fornecer a maternidade para mulheres solteiras, através da inseminação artificial.[42] Não vamos tomar tempo aqui para discutir mais casos. A lição, no entanto, que surge de todas estas situações e que precisa ser enfatizada aqui, é que em cada situação há um conflito de normas morais, que, segundo sente o situacionista, pode ser melhor resolvido mediante o apelo a uma única norma superior. Frequentemente, as normas que entram em conflito são consideradas inquebráveis e universais por alguns homens. Mas como duas ou mais normas podem ser universais e inquebráveis se conflitam entre si? Não se pode seguir dois caminhos opostos. Deve-se escolher. Certamente não se pode ser considerado responsável por obedecer a uma delas. É neste aspecto que a solução do situacionista brilha. Há realmente somente uma norma universal e inquebrável, viz. o amor. Todas as demais normas são gerais, na melhor das hipóteses e podem ser quebradas por causa do amor. A simplicidade e a lógica da solução tem um apelo forte, mas também há algumas dificuldades graves. Voltemos nossa atenção agora a uma avaliação da posição do situacionismo: a de uma só norma absoluta.

II O SITUACIONISMO AVALIADO

Nenhuma avaliação abrangente da totalidade da ética situacionista será empreendida, a não ser à medida em que diz respeito à questão das normas. Quanto a isto, a avaliação será tanto positiva quanto negativa. Em primeiro lugar, há alguns méritos nítidos em sustentar somente uma norma absoluta tal como o amor.

A. Algumas Vantagens da Posição Situacional

Críticos pertencentes a pontos de vista mais tradicionais e absolutistas tendem a reagir demasiadamente ao relativismo, pragmatismo, emotivismo de Fletcher e aos seus

exemplos radicais. Mas o que às vezes é esquecido é que tudo isto está no contexto da clara alegação da sua ética no sentido de ser ela um absolutismo — um absolutismo com uma só norma. É a respeito deste último fato que emergem muitos dos méritos da posição situacional.

1.**É Uma Posição Normativa**[43] **—** A primeira coisa a ser recomendada é a tentativa de Fletcher de definir uma abordagem *normativa* à ética. Sua segunda proposição diz: "A norma determinante da decisão cristã é o amor: nada mais." Tendo em vista que dedica um capítulo inteiro à elaboração disto, bem como refere-se a este único absoluto em todas as partes do livro, parece bem injusto descartar Fletcher sumariamente como estando totalmente sem normas e como sendo antinomista. De fato, Fletcher gasta boa parte do primeiro capítulo explicando que seu ponto de vista não é antinomista. É um absolutismo com uma só norma, alega.

As razões para recomendar uma abordagem normativa à ética já foram dadas,[44] de modo que não serão repetidas aqui. Basta notar de passagem que normas são tanto inescapáveis quanto essenciais para uma ética relevante. Sem elas, a pessoa não tem base ou orientação ativa para suas decisões éticas.

2.**É um Absolutismo —** O conceito de Fletcher não é somente normativo como também é *absoluto.* Há uma só lei inquebrável, a lei do amor. E ainda que Fletcher deliberadamente evite palavras tais como "nunca" e "sempre" no que diz respeito a todas as demais normas, não hesita enfatizar que não há exceções à norma do amor. "Somente" o amor e "nada mais" justifica aquilo que a pessoa faz, argumenta ele. Além disto, não existe uma coisa chamada relatividade total. As normas relativas devem ser relativas a uma norma que não é relativa. *O que*, *por que* e *quem* são os três "universais" do cristão, diz Fletcher. Ou seja: ele sabe que seu próximo deve ser amado por amor a Deus. Estes três "universais" são absolutos; somente as circunstâncias são relativas.[45] Claramente sustenta que a pessoa deve *sempre* amar e *nunca* deve odiar ou ser indiferente aos seus vizinhos. "A ética situacional *cristã* somente tem uma norma. .. que é obrigatória e sem exceções, sempre boa e reta independentemente das circunstâncias (viz., o amor ágape)."[46]

3.**Resolve a Questão do Conflito entre as Normas —** Pense-se o que se possa pensar da solução que o situacionista dá aos casos marginais em que se envolvem normas conflitantes, pelo menos apresenta uma possibilidade lógica. Todas as demais normas éticas são subordinadas à única norma absoluta, e tendo isto em vista, é eticamente certo quebrar qualquer uma delas por causa desta norma do amor. Esta solução é tanto lógica como simples. É simples, porque não envolve uma série complicada de exceções às normas, nem apresenta uma pirâmide de normas, mas, sim, postula uma única norma que toma precedência sobre todas as demais. É lógica no sentido de não ser internamente contraditória. Nunca deixa quaisquer dilemas éticos em conflito ou em tensão; sempre podem ser resolvidos (pelo menos na teoria) mediante o apelo à única norma do amor. Noutras palavras, o situacionismo nunca enfrenta o dilema de ter duas normas absolutas ou universais em conflito — não tem *duas* normas absolutas.[47] Há *uma* só norma absoluta, nem mais, nem menos.

4.**Dá Devido Valor às Circunstâncias Diferentes —** Outro mérito do situacionismo, que não deve ser menosprezado, é sua ênfase à circunstância ou ao contexto de uma decisão ética, que influi no caso de ser ela certa ou errada, por mais moralmente errada que a falsificação seja ou não, decerto difere de contexto em contexto. Falsificar a um amigo por brincadeira é provavelmente amoral, ao

passo que a falsificação séria diante de um juiz e júri não o é. As circunstâncias realmente fazem uma diferença quanto ao ato ser moralmente certo ou errado. Semelhantemente, tirar a vida doutra pessoa acidentalmente, ou em defesa-própria, ou deixar alguém morrer como ato de misericórdia, todas são situações marcantemente diferentes do assassinato intencional e malicioso doutro ser humano. A situação certamente influi na maneira da norma (ou normas) da pessoa ser aplicada. Sem ressaltar devidamente as influências condicionadoras da situação moral, a ética da pessoa torna-se legalista e até mesmo desumana. Realmente, conforme será visto mais tarde, é muito difícil (senão impossível) argumentar em prol de um absolutismo com muitas normas, de qualquer tipo, a não ser que as qualificações contextuais se tornem parte da definição da norma. Contar a verdade e o dever de evitar ou impedir que uma vida seja tirada (ou pelo menos deixar que alguém morra) invariavelmente entram em conflito a não ser que a pessoa tenha a prerrogativa de dizer que mentir e tirar uma vida são errados *em certos contextos.* Isto será discutido mais plenamente posteriormente. Por enquanto, basta notar que prestar atenção às circunstâncias ou ao contexto de decisões éticas é tanto inevitável quanto desejável ao elaborar uma boa posição ética.

5.**Ressalta o Amor e o Valor das Pessoas —** De um ponto de vista cristão (e até mesmo de muitas perspectivas não-cristãs), a ênfase dada ao amor *ágape* como sendo a norma dominante é certamente recomendável. Bertrand Russel escrever *Por que eu não sou um cristão,* mas também disse noutro lugar: "O que o mundo necessita é o amor ou compaixão cristãos."[48] Raras vezes vozes de peso se levantam em defesa do amor egoísta.[49] E do ponto de vista cristão, o amor é o caráter moral absoluto de Deus. "Deus é amor" e "o amor é Deus," diz o Novo Testamento.[50] E quando tudo o mais fenecer, o amor permanecerá para sempre.[51] Jesus resumiu a totalidade do Antigo Testamento na única palavra "amor", conforme foi declarado no próprio Antigo Testamento.[52] Realmente, segundo Jesus, o amor haveria de ser a marca característica dos Seus discípulos, "nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros."[53] Tendo isto em vista, é muito difícil criticar do ponto de vista cristão a preeminência que Fletcher dá ao amor *ágape* cristão.

Subentendido nesta ênfase no amor aos outros há o fato de que devem ser tratados como pessoas (à imagem de Deus) e não como meras coisas. O próximo é um *tu,* não um objeto. O outro é uma pessoa para ser *amada,* não uma coisa a ser *usada.* Os outros são *fins* em si mesmos e não meramente *meios* para nossos próprios fins. O valor intrínseco de uma pessoa (porque é uma pessoa como Deus) é, do ponto de vista cristão, uma ênfase básica e relevante pela qual Fletcher deve ser louvado.

B. Algumas Insuficiências do Situacionismo de Uma Só Norma.

Tanto de um ponto de vista moralista geral quanto da perspectiva cristã em particular, nem tudo no situacionismo de Fletcher é digno de louvor. Aqui não tomaremos o tempo para elaborar sobre seu ponto de vista crítico e inconsistente acerca dos registros evangélicos do Novo Testamento,[54] nem sobre as implicações de sustentar que Deus possa ser amado *somente* através do nosso próximo.[55] Pelo contrário, a atenção será centralizada sobre a insuficiência de ter uma só norma para uma ética.

1.**Uma Só Norma É Demasiadamente Generalizada —** Uma ética de uma só norma, especialmente uma norma tão ampla e geral quanto a de Fletcher, é, *na maioria dos casos,* (embora não necessariamente em todos os casos) pouco melhor do que não ter norma alguma. Uma única norma universal, pela sua própria natureza deve ser ampla e adaptável, senão, não poderia ser aplicada a *todas* as circunstâncias. Mas sua

versatilidade também é uma desvantagem, porque necessita uma ambiguidade acerca daquilo que a norma quer dizer, no que diz respeito aos relacionamentos concretos. E se a norma absoluta do amor está destituída de conteúdo concreto à parte da situação relativa, logo, o significado específico do amor é relativo e não absoluto. Realmente, Fletcher reconhece que o conteúdo do amor varia de situação em situação.[56] Logo, o mandamento: *"Amem* em todos os casos," significa pouco mais do que "Façam *X* em todos os casos." Porque a não ser que haja de antemão conteúdo cognitivo ao termo "amar," então a pessoa não sabe realmente o que está sendo ordenada a fazer. Fletcher anuncia francamente que o princípio do amor está, na realidade, sem conteúdo. "É por isso que digo que é um princípio 'formal", que os rege, mas fá-lo sem conteúdo."[57]

Na prática real, Fletcher, segundo parece, realmente subentende que há, antes da situação, *alguma* compreensão daquilo que o amor quer dizer. Mas a pergunta é *quanta?* Há na norma universal do amor, conteúdo suficiente para elevá-la acima do nível de mero chavão? "Faça a coisa amorosa" é dificilmente mais específico do que "Faça a coisa boa." A pergunta, em ambos os casos, é: Quais *tipos* de atos são bons ou amorosos? Destarte, sua ética do amor, com um só termo, não é mais útil do que uma ética da lei natural que diz: "Siga a natureza" ou "Viva de acordo com a Razão." Ao invés de "O que significa o 'amor'?" a pergunta fica sendo: "O que se quer dizer por 'Natureza' e 'Razão'? Mas o resultado é o mesmo, viz., a pessoa é deixada sem qualquer orientação ética específica. Um apelo à situação no sentido de ela fornecer conteúdo ou significado para o amor não bastará — Fletcher reconhece que as situações são relativas e até mesmo radicalmente diferentes. Se o significado do amor depende das circunstâncias, logo, o significado do amor é realmente relativo à situação e, portanto, não absoluto. Assim chegamos à segunda crítica.

2. **A Situação Não Determina o Significado do Amor —** O significado da norma do amor não é completamente determinado pelas condições da situação mas, sim, é meramente *condicionado* pela situação. As circunstâncias não causam as normas que as julgam, somente as *afetam.* Ou seja, o contexto em que uma norma é aplicável não dita como a norma será aplicada, mas somente *influencia* a sua aplicação. Se a determinação completa do significado viesse da situação, então a alegada norma ética realmente não seria normativa de modo algum. A situação estaria determinando a norma ao invés da norma ser determinante para a situação.[58]

Aqui, mais uma vez, Fletcher não alega que a situação determina *completamente* o que significa a norma. Diz somente que o que o amor significará antes da situação não pode ler sabido com qualquer "particularidade existencial", somente poderá ser sabido *de modo geral.* No entanto, o que é sabido de antemão "de modo geral" pode acabar sendo o significado errado do amor numa circunstância específica. Nenhuma sabedoria *(sophia)* ou normas gerais são universais e inquebráveis. Não há regra à parte da regra geral (e ambígua) do amor que nunca deve ser quebrada. Mas o problema é precisamente este. As normas significativas são quebráveis, e a única norma inquebrável não é significativa em qualquer sentido específico ou prático da palavra. Talvez Fletcher não devesse ter desconsiderado tão sumariamente a possibilidade de que haja *muitas* normas universais e inquebráveis.

3. A Possibilidade de Muitas Normas Universais — Parece haver várias razões por que o situacionismo rejeita a possibilidade de ter muitas normas universais, sendo que nenhuma destas razões é definitiva. Em primeiro lugar, Fletcher argumenta que a posição das muitas normas seria legalista.[59] Esta não é uma consequência lógica. Uma ética de muitas normas *pode* ser legalista, mas não há razão porque *deva* ser legalista. Tudo depende de *quais* são as normas, *como* se relacionam entre si, e como são aplicadas à vida, quer seja legalista o ponto de vista, quer não. Aliás, a pessoa

poderia ser legalista com uma só norma. Em segundo lugar, está subentendido que não há outra maneira de resolver o conflito das normas a não ser que haja uma só norma absoluta diante da qual todas as outras normas são apenas relativas. Mas há, pelo menos, três outras maneiras de relacionar muitas normas universais entre si, viz., (1) mostrar como realmente não entram em conflito, ou (2) mostrar por que é errado quebrar uma ou outra quando realmente entram em conflito, ou (3) mostrar como uma das normas é de uma ordem superior e toma prioridade sobre as de uma ordem inferior.[60] Em terceiro lugar, Fletcher não vê meio de derivar normas universais de uma norma universal. Pensa que "axiomas do meio" é uma contradição em termos; são não-derivados derivados.[61] Mas não há razão porque uma dedução não possa ser tão certa quanto suas premissas.

Mas à parte de se realmente *há* muitas normas universais, Fletcher certamente não elimina a *possibilidade* de as haver. Não refuta a possibilidade de serem atingidas pela *dedução* assim como os postulados são derivados dos axiomas na geometria. Não comprova que não poderiam vir da *revelação* tais como muitos cristãos as acham registradas nas Escrituras, na Bíblia.[62] Fletcher nem sequer afasta de modo definitivo a possibilidade de que muitas normas universais pudessem ser reconhecidas *intuitivamente* como tendo uma posição separada delas mesmas. Em síntese, a *possibilidade* de haver muitas normas universais NÃO deve ser abandonada tampouco (1) até que seja demonstrada logicamente impossível, ou (2) a não ser que nenhuma norma universal além do amor venha a ser achada em qualquer tempo. Tendo em vista o fato de que candidatos para normas universais serão introduzidos e avaliados em capítulos subsequentes, reservaremos o julgamento até então, quanto à existência real ou não de muitas normas universais. Bastará, a esta altura, observar, que Fletcher não comprova que há *somente* uma norma universal, visto que não comprova que é impossível que haja muitas normas universais.

4. É Possível Uma Norma Universal Diferente — Não somente é possível que haja *muitas* normas universais (em contraste com a norma *única* de Fletcher), como também c possível optar por uma norma única *diferente* (em contraste com a norma de amor que Fletcher usa). Noutras palavras, porque não uma ética de uma só norma, baseada no ódio ao invés do amor? Por que não a *compaixão* budista ao invés do amor cristão? Por que não a *Regra de Ouro Negativa* ao invés da positiva, i.e., *"Não faça* aos outros aquilo que não quer que façam a você," em contraste com *"Faça* aos outros o que quer que façam a você"? Decerto, Fletcher não demonstrou que *todos* os princípios éticos querem dizer exatamente a mesma coisa (pelo menos, não aqueles que são tão diferentes quanto o amor e o ódio). Em que base, pois, devemos escolher a única norma na qual ele há de edificar a totalidade da sua ética? Deve haver alguma maneira de justificar a pressuposição ética da pessoa, para ela não ser completamente arbitrária.[63]

Em síntese, o problema de uma ética de uma só norma é este: *qual* norma? À primeira vista, há muitas normas éticas que reivindicam a obediência. A qual delas deve ser dada a posição especial de ser absoluta e inquebrável? Um argumento não poderia ser elaborado em prol de usar a veracidade a qualquer custo, como o único absoluto? Semelhante posição não poderia ser elaborada com consistência interna da mesma maneira que a norma do amor adotada por Fletcher? E se uma norma absoluta pode ser tão internamente *consistente* quanto outra, então em que base uma norma deve ser preferida a outra? Ao avaliar as *consequências* de cada uma? *Se* a única norma absoluta for escolhida pelo motivo dela trazer as melhores consequências para o maior número de pessoas a longo prazo, então há vários problemas. Primeiramente, não conhecemos o longo prazo, e algumas coisas que não são realmente melhores a longo prazo funcionam muito bem para um grande número de pessoas a curto prazo (e.g., a desonestidade e as

ditaduras.). Na realidade, muitas coisas que são distintamente erradas (em qualquer base ética) obviamente funcionam bem demais por um tempo longo demais para muitas pessoas (e.g., o logro, o ódio, a guerra). Em segundo lugar, escolher a norma com base nas suas consequências (se isto for possível) seria deixar uma base normativa para a ética a favor de uma base utilitarista, com todos os problemas que aquele ponto de vista acarreta.[64] Aliás, o utilitarismo depende das normas para sua própria operação, o que completa o ciclo do argumento. Ou seja: será dizer que os fins são necessários pra justificar as normas, e que estes fins, por sua vez, dependem das normas para estabelecê-los. Mas isto realmente demonstra que as normas estão na base da ética, em qualquer das eventualidades. As normas são necessárias; permanece a pergunta: *quais* normas e *quantas* são? Voltamo-nos agora a um exame dos conceitos das muitas normas para buscar uma resposta a estas perguntas.

5. Uma Ética de Muitas Normas É Defensável — Certo número de escritores contemporâneos demonstraram como se pode defender a validez de muitas normas éticas. Num nível mais popular, isto foi feito por C.S. Lewis em *A Essência do Cristianismo Autêntico* e de modo mais filosófico por William K. Frankena em *Ética.* Nesta última categoria podemos também colocar as obras de Paul Ramsey (Cf. *Deeds and Rules in Christian Ethics).* Realmente, parece que há muitas leis morais universalmente obrigatórias. O estupro, a crueldade, trair os amigos, e algumas outras proibições acerca do sexo e da matança parecem ser comuns à raça inteira. E mesmo se todos não as praticam para com outras pessoas, mesmo assim, todos certamente parecem acreditar que os outros devem tratá-los de acordo com estas normas.

Leituras Sugeridas

Bonino, J.M. *Ama e Faze o que Quiseres*
Bonhoeffer, D. *Resistência e Submissão*
Tillich, P. *Moralidad y Algo Más*

NOTAS DE RODAPÉ

1.Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality,* Filadélfia: The Westminster Press, 1966. Há outros situacionistas de um só absoluto que poderiam ter sido usados para este estudo, mas Fletcher é talvez o mais conhecido. Ver Emil Brunner, *The Divine Imperative,* Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society,* Bispo Robinson, *Um Deus Diferente,* e outros.
2.Veja a crítica do situacionismo no fim deste capítulo.
3.Fletcher, *Situation Ethics,* pág. 20.
4.Ibid., pág. 23.
5.Ibid., págs. 26, 27.
6.Ibid., págs., 28, 30
7.Ibid., pág. 33.
8.Ibid., págs. 32, 33.
9.Ibid., pág. 41.
10.Ibid., págs. 43, 44,45.
11.Veja o capítulo dois para Uma discussão do emotivismo.
12.Fletcher, op. cit., pág. 48,49.
13.Ibid., pág. 51.
14.Ibid., pág. 57.
15.Ibid., pág. 65.
16.Ibid., pág. 69.
17.Ibid., págs., 74, 76.
18.Ibid., págs. 74, 79.
19.Ibid., pág. 87.
20.Ibid., págs. 92, 95, 98
21.Ibid., págs. 100,101.
22.Ibid., pág. 112.
23.Ibid., págs. 113,114.
24.Ibid., págs. 116,117.
25.Ibid., págs. 120,121.
26.Ibid., pág. 126.
27.Ibid., pág. 131.
28.Ibid., págs. 134,136 cf. 27, 30, 55.
29.Ibid., pág. 142.

30.Ibid., págs. 164, 165.
31.Ibid., págs. 164,165, cf. págs. 14, 80,105.
32.Ibid., págs. 163,164.
33.Ibid., págs. 65, 66.
34.Ibid.,págs. 165,166.
35.Ibid., págs. 74,66.
36.Ibid., pág. 122.
37.Ibid., pág. 38.
38.Ibid.
39.Ibid., pág. 175.
40.Ibid., pág. 125.
41.Ibid., pág. 136.
42.Ibid., págs. 138, 115, 80, 126.
43.Num escrito posterior, Fletcher nega que sua abordagem tenha qualquer norma universal ("What is a Rule? A Situationist's View," *Norm and Context in Christian Ethics,* ed. Gene H. Outka e Paul Ramsey, Nova York: Charles Scribner's Sons, 1968). Fletcher faz distinção entre (1) princípios formais tais como "Age tão amorosamente ... quanto possível," (2) princípios substantivos tais como "O bem que deve ser procurado ou feito é a utilidade," e (3) princípios normativos tais como "A solicitude amorosa por nosso próximo exige contar-lhe a verdade." Somente os princípios formais, diz ele, são universais (págs. 337, 338). É possível que Fletcher queira dizer que não há universais com conteúdo e que o princípio do amor que ele chama "a norma reguladora" da ética cristã é apenas formalmente universal *(Situational Ethics,* pág. 69).
44.Veja o capítulo um sobre as razões a favor de uma abordagem normativa.
45.Fletcher, op. cit., pág. 142.
46.Ibid., pág. 31.
47.Veja as avaliações no fim dos capítulos cinco, seis e sete.
48.Veja *Human Society in Ethics and Politics,* pág. viii.
49.Ayn Rand é uma exceção aparente a isto. O conceito dela de "interesse-próprio iluminado" e da virtude do egoísmo será discutido no capítulo oito.
50.1 João 4:7, 16.
51.1 Coríntios 13:1-13.
52.Mateus 22:37-39; cf. Deuteronômio 6:5 e Levítico 19:18.
53.João 13:35.
54.Em certa ocasião Fletcher participa do ponto de Judas acerca de se o perfume caro deveria ter sido vendido e o dinheiro dado aos pobres (Ibid., pág. 97). Rejeita, também, o conceito de Jesus quanto ao divórcio (pág. 133). Ao mesmo tempo, Fletcher (de modo inconsistente) aceita dos mesmos registros nos Evangelhos o ensinamento de Jesus sobre o amor.
55.Ibid., págs. 55, 158. Conforme parte do registro do Evangelho que Fletcher aparentemente aceita, Jesus disse que *uma* maneira de amar a Deus é através de amar aos outros (cf. Mateus 25:45), mas Jesus não disse que era a única maneira. Na realidade, Jesus fazia uma nítida distinção entre amar aos outros *como* a si mesmo e amar a Deus *com* sua própria pessoa.
56.Ibid., pág. 27.
57.Ver "What is a Rule?" op. cit., pág. 337.
58.Fletcher, op. cit., págs. 76, 46.
59.Ibid., cf. pág. 37. '
60.Para uma discussão das três maneiras de relacionar a ética de muitas normas, veja os capítulos cinco, seis e sete.
61.Fletcher, op. cit., págs. 31, 32.
62.Ver Carl Henry, *The Christian Personal Ethic,* capítulo sete.
63.Para uma resposta a este problema, do ponto de vista cristão, veja o capítulo sete.
64.Veja o capítulo um para mais críticas do julgar normas éticas pelas suas consequências. E tendo em vista o fato de que Fletcher, de modo franco, porém relutante, reconhece que seu ponto de vista é utilitarista, talvez esta crítica devesse ser ressaltada ainda mais. Ver Fletcher, "What Is a Rule?", op. cit., pág. 332.

O Absolutismo Não-Conflitante: Há Muitas Normas Universais Não-Conflitantes

Provavelmente a posição mais comum entre os absolutistas tradicionais é sustentar ou dar a entender que há muitas normas absolutas que nunca entram realmente em conflito. Cada norma abrange sua própria área de experiência humana e nunca entra em conflito real com outra norma absoluta. Frequentemente, este ponto de vista é apenas tomado por certo, mas às vezes é explicitamente defendido.

I. O ABSOLUTISMO NÃO-CONFLITANTE EXPLICADO

Entre os absolutistas tradicionais não há unanimidade quanto ao número de normas universais, mas todos concordam que há uma pluralidade de normas. O problema, naturalmente, é como estas normas universais se relacionam entre si, mormente quando há um conflito aparente entre elas. Tem havido muitas posições absolutistas, especialmente dentro dos círculos religiosos, mas somente algumas das mais notáveis serão discutidas aqui.

A. Platão: Idéias Universais da Moralidade

Provavelmente a fonte mais notável de absolutismo pluralista são os escritos de Platão. Segundo seus escritos anteriores especialmente, Platão esposava a doutrina de que há Formas Universais independentes para cada uma das virtudes cardinais. O problema que ele enfrentava, naturalmente, era exatamente como estas Idéias universais separadas se relacionam umas às outras.

1. As Formas Universais — Na famosa analogia da caverna Platão argumenta que o estado presente dos homens é como o de prisioneiros vivendo desde seu nascimento numa caverna subterrânea, olhando a parede do fundo, e acorrentados de modo que suas cabeças não possam mover-se.[1] Tudo quanto podem perceber são as sombras dos objetos sensíveis projetadas sobre a parede por uma fogueira atrás deles. Se um dos prisioneiros fosse solto, seus olhos seriam ofuscados pelo brilho inesperado da luz. Seria necessário para ele habituar-se primeiramente à luz da fogueira e depois, fora da caverna, à luz refletida, e depois, à luz da lua e das estrelas. Finalmente, poderia olhar o próprio sol, a fonte de toda a luz. Somente à luz do sol ele entenderia verdadeiramente todas as coisas na sua perspectiva real.

Nesta ilustração, o sol representa a Idéia do Bem que dá à luz todas as formas inferiores do bem. Abaixo do bem, e participando da sua bondade (e luz) está o âmbito das Formas ou idéias que todas as demais coisas (e.g., coisas empíricas) imitam por sua semelhança. Há, por exemplo, no âmbito moral a Idéia da Justiça e a das virtudes coordenadas. Estas Idéias ou Formas são todas fixas, e eternas. São os padrões inteligíveis emulados por todos os atos virtuosos. Como os imutáveis Ideais imóveis de toda a conduta certa, não são sujeitos à morte nem à decadência. Qualquer pessoa que age de modo sábio ou correto em público ou em particular o faz em virtude das virtudes imutáveis derivadas destas Formas de bondade. A educação verdadeira, portanto, consiste em conhecer os Ideais eternos que participam desta bondade, pois aqueles que sabem o que é virtuoso o realizarão, diz Platão. Visto que "visar aquilo que a pessoa crê ser mau, ao invés de visar o bem, não está, segundo parece, dentro da natureza humana, e ninguém, ao ser confrontado com uma escolha entre dois males, escolherá o maior quando poderia escolher o menor."[2]

2. Algumas Virtudes Absolutas — Boa parte do impacto do ensino de Platão visa combater o relativismo de certos sofistas dos seus dias. Estabeleceu a natureza absoluta da virtude contra o relativismo protagoreano que dizia que "o homem é a medida de todas as coisas"[3] ou contra a doutrina de fluxo de Crátilo de que "tudo está num estado de transição e nada há de permanente."[4] Platão argumentava firmemente em prol de Formas fixas ou Idéias Universais de virtudes básicas. As formas básicas da virtude, propostas por Platão, são: a coragem, a temperança, a sabedoria, e a justiça.

A Coragem, diz Platão, significa "o poder em todas as circunstâncias, uma convicção acerca do tipo de coisa que é correto temer — a convicção implantada pela educação que o legislador estabeleceu." Ou seja: a coragem é "a convicção, inculcada pela educação legalmente estabelecida acerca do tipo de coisas que pode ser

corretamente temido." É uma convicção "que nunca deve ser removida pelo prazer e pela dor, pelo desejo e pelo medo, solventes estes que são mais terrivelmente eficazes do que todo o sabão e toda a greda de pisoeiro no mundo inteiro."[3a] E, acrescenta Platão, "chamaremos um indivíduo de corajoso em virtude desta parte animada da sua natureza, quando, a despeito da dor ou do prazer, apega-se firmemente às injunções da razão acerca daquilo que deve ou não deve temer."[4a]

"A Temperança decerto significa um tipo de ordem, um controle de certos prazeres e apetites." "Significa que dentro do próprio homem, dentro da sua alma, há uma parte melhor e uma parte pior; e que é mestre de si quando a parte que é melhor segundo a natureza tem a parte pior sob controle."[5] Ou seja, a pessoa é "temperada em razão da unanimidade e concordância de todas as três (partes da alma, viz., a razão, o espírito, e o apetite, quando não há conflito interno entre o elemento governante e seus dois súditos, mas, sim, todos concordam que a razão deve reger."[6] Em síntese, um homem é temperado quando sua razão governa seu espírito e seus apetites.

A Sabedoria é uma forma de conhecimento que capacitará a pessoa " a fazer considerações, não visando qualquer interesse particular, mas, sim, visando a melhor direção possível do estado como um todo em todos os seus relacionamentos internos e externos."[7] No indivíduo, a virtude da sabedoria está manifesta quando é "o dever da razão reger com sabedoria e previsão em prol da alma inteira; ao passo que o elemento animado deve agir como seu subordinado e aliado." Destarte, o homem sábio é aquele cuja razão governa bem as duas outras partes dele, viz., seu espírito e seus apetites.[8]

A Justiça é o princípio "de que cada pessoa deve realizar a única função na comunidade para a qual sua natureza é melhor adaptada." Ou seja, cada um cuide dos seus negócios. É a "qualidade que torna possível para as três que já consideramos, a sabedoria, a coragem, e a temperança, tomarem seu lugar na comunidade ..." A justiça é o "princípio de que cada um deve fazer seu próprio trabalho sem interferir com os outros." Uma disposição desordenada ou injusta, pois, é o pior mal numa sociedade.[9]

Quanto à justiça no indivíduo, "concluiremos que o homem é justo da mesma maneira que o estado é justo. E decerto não nos esquecemos de que a justiça no estado significa que cada uma das ordens nela (viz., os governantes, os administradores, e os cidadãos) estava fazendo sua própria obra."[10] Platão continua, portanto: "Podemos ter em mente, doravante, que cada um de nós, semelhantemente, será uma pessoa justa, realizando sua função apropriada, somente se as várias partes da nossa natureza cumprirem as suas." Ou seja: a justiça ocorre quando cada "parte da sua natureza está exercendo sua função apropriada, de governar ou ser governada." Desta maneira, "a justiça é produzida na alma, como a saúde no corpo, por meio de estabelecer os respectivos elementos nos seus relacionamentos naturais de controle e subordinação, ao passo que a injustiça é como uma enfermidade e significa que esta ordem natural é invertida."[11]

Platão não estava inconsciente do fato de que, sempre que há muitas formas de virtude, há a possibilidade de conflitos entre elas. Nos seus escritos anteriores, procurou resolver a a questão por meio de demonstrar que todas as virtudes básicas são uma só — assim como as muitas partes de um rosto são um rosto só.[12] Todas as virtudes acham sua unidade no conhecimento do Bem.[13] Ou seja: as muitas formas do bem acham sua unidade na Super Forma, o Bem, que é a fonte de toda a bondade.[14] A despeito desta alegada unidade das virtudes no Bem, Platão esforçou-se para demonstrar — e com sucesso debatível — que as formas separadas da virtude na terra não coincidiam entre si nem se contradiziam. Numa obra posterior, Platão reconheceu a existência do conflito entre as partes diferentes da virtude, tais como a moderação e a coragem, dizendo: "Não há... algo inerente nelas que conserva viva uma briga de família entre elas?"[15]

O problema, portanto, será como resolver o conflito entre as normas éticas. Se são todas absolutas, o que se faz quando há conflito entre elas? Realmente, se há entre qualquer par delas um conflito ou uma coincidência parcial, parece que seria difícil manter que ambas são realmente absolutas.

3. Resolvendo o Conflito das Formas — Nos seus diálogos posteriores, Platão, segundo parece, reconheceu o problema de relacionar entre si Formas separadas porém absolutas. Nas suas obras anteriores ensinava que as Formas eram unidades simples e indivisíveis que diferiam entre si de modo fundamental. "Estamos dizendo," escreveu ele, "que o oposto *em si mesmo* nunca pode tornar-se oposto *a si mesmo* — nem o oposto que está em nós nem aquele que está no mundo real... Sustentamos que os próprios opostos recusar-se-iam totalmente a vir a existir, uns a partir dos outros."[16]

Não somente as Formas eram individualmente distintas como também eram absolutamente indivisíveis. "Parece-me," escreveu ele, "não somente que a própria forma da altura recusa-se absolutamente a ser baixa além de ser alta, como também que a altura em nós nunca admite a pequenez e recusa-se a ser ultrapassada."[17] Na famosa analogia da caverna, Platão descreve a indivisibilidade das Formas em termos de números. Nas Formas "cada unidade é igual a cada outra, sem a mínima diferença, e sem admitir a divisão em partes." É por isso, diz ele, que estamos "falando de unidades que somente podem ser concebidas pelo pensamento, e com as quais não é possível tratar de qualquer outra maneira."[18]

Um possível reexame deste conceito anterior de Formas absolutamente separadas e indivisíveis é assinalado no *Parmênides* de Platão.[19] Neste diálogo, Platão pergunta: "Você não reconhece que existe, por si só, uma forma de semelhança e depois, outra forma contrária, a própria dessemelhança, e que destas duas formas você e eu e todas as coisas que chamamos de 'muitas' vêm a participar?" E "ainda que todas as coisas fossem compartilhar de ambas, por mais contrárias que sejam, e por terem participação em ambas são ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes umas às outras, o que há de surpreendente nisto.. .?"[20] Noutras palavras, o problema a respeito das Formas indivisíveis e independentes é como pode haver qualquer relacionamento entre elas. Porque se permanecerem *somente* unidades indivisíveis, então não há maneira para elas relacionarem-se umas com as outras. Este dilema leva ao assim-chamado argumento do "terceiro homem" contra Platão, que declara a idéia de que quando duas coisas específicas devem sua semelhança a uma idéia, então deve haver algo ao qual possamos atribuir a semelhança entre a idéia e os dois particulares, e assim por diante, infinitamente.[21]

A resposta de Platão a este problema é declarada no *Sofista* onde escreve: "Acharemos necessário, em defesa própria, aplicar à pergunta aquele pronunciamento do pai Parmênides, e estabelecer por força que aquilo que não é, de certa forma tem ser, e, inversamente, que aquilo que é, de certa maneira não é"[22] Ou seja: entre as Formas existentes e no meio delas há um princípio de interrelacionamento chamado não-ser. O ser ou a realidade é uma totalidade complexa, uma dinâmica de identidade e diversidade, do imutável e do mutável. Como uma criança que pede 'ambos,' deve declarar que a realidade ou a soma das coisas é ambos ao mesmo tempo — tudo que é imutável e tudo que está em mudança."[23] Platão parece reconhecer que um isolamento de cada Forma absoluta das demais destruiria qualquer relacionamento até mesmo a possibilidade do diálogo.[24] Tendo em vista este fato, sugere que cada Forma está relacionada com as demais por meio do "Não -ser", ou do princípio da "Diversidade." No *Filebo* chama-o de "ilimitado," no *Timeu* é o "receptáculo," e é a "Díada" indefinida do ensino oral de Platão. Mas em cada caso é o princípio da diferenciação pela negação; é o relacionamento pela negação.

Ainda se fôssemos conceder que a resposta de Platão é adequada (o que não concedemos),[25] o problema então seria como as Formas podem ser absolutas e imutáveis quando estão sujeitas a interrelacionamentos que mudam. Porque, conforme parece que Platão admite, as próprias Formas dão a impressão de mudar-se quando estão interrelacionadas em unidades mais amplas. "Talvez," escreveu ele, "devêssemos ter tomado por certo que a sílaba não era a letra mas, sim, uma única entidade que surge delas com um caráter unitário bem seu, e diferente das letras."[26] Destarte, se unidades mais amplas que consistem em unidades ou Formas menores são realmente diferentes das menores, então como podem as partes menores ser absolutas se se alteram na totalidade?

Platão não diz exatamente como resolveria um conflito entre duas ou mais das suas Formas de virtude, absolutas e independentes. No seu conceito anterior de Idéias separadas e individuais, parece que a suposição seria que várias Formas da virtude não coincidem parcialmente, mas que cada uma é de um tipo distintivamente seu, obtendo seu valor do bem absoluto. Na sua tentativa posterior de interrelacionar as Formas, porém, parece achar dificuldade em manter a natureza imutável e absoluta de Formas interrelacionadas e/ou parcialmente coincidentes.

B. Emanuel Kant: O Imperativo Categórico

A posição de Platão não é a única posição absolutista que deve enfrentar o problema das normas conflitantes de moralidade. Emanuel Kant argumentava em favor de uma pluralidade de princípios morais tirados do senso do dever absoluto que a pessoa tem. Acreditava que havia deveres incondicionais que os homens deviam cumprir, e aos quais sempre era errado desobedecer.

> 1. **A Base do Imperativo Categórico –** Para Kant, a ética não tem nem uma base empírica nem uma hipotética. Não é baseada empiricamente, porque a experiência revela somente o que *é* mas não o que *deve* ser. Fatos empíricos fornecem somente dados, mas não deveres; condições da vida mas não mandamentos para a vida. Tudo quanto a experiência pode nos informar é o que os homens fazem, não o que devem fazer. Se deve haver uma norma para a vida, então deve ser um imperativo fora da condição meramente declarativa em que os homens se acham. "As bases empíricas para a determinação não prestam para qualquer legislação externa universal, e são igualmente pouco apropriadas para uma interna," escreve Kant, "porque cada homem faz seu próprio assunto o fundamento para sua inclinação, e em cada pessoa ora é um, ora é outro que tem preponderância." E "descobrir uma lei que governaria a todos eles, trazendo-os a um uníssono é absolutamente impossível."[27]

Nem sequer a ética pode ser baseada em motivos hipotéticos ou condicionais, tais como: Faça assim e a vida virtuosa (i.e., a felicidade) será o resultado. A felicidade, pois, não pode ser o fator determinante das nossas ações, visto ser ela puramente subjetiva. "Quando a felicidade da própria pessoa é feita a base determinante da vontade, o resultado é o oposto direto do princípio da moralidade, diz Kant.[28] Se supuséssemos que todas as criaturas racionais fossem unânimes sobre quais sentimentos lhes traziam prazer ou dor, "mesmo então não poderia estabelecer o princípio do amor-próprio como sendo uma lei prática," diz Kant. "Porque a própria unanimidade seria meramente contingente. O fundamento da determinação não possuiria a necessidade que é concebida em cada lei, uma necessidade objetiva que surge de fundamentos a priori..."[29] Além disto, se deveres éticos fossem condicionados somente pela felicidade resultante, então pode-se justificar a tortura ou a crueldade por causa do prazer que traz aos sadistas.

Para Kant, a única base válida para a ética é categórica — o dever por amor ao dever, não o dever por amor à felicidade. Há um mandamento incondicional no sentido de fazer o que é certo quer nos agrade, quer não. Este é chamado o imperativo categórico. É categórico porque é um dever incondicional — não deve haver qualquer "se, entretanto, porém" na questão. É um "imperativo" porque não descreve só o que os homens fazem mas, sim, prescreve o que devem fazer.[30]

2. **Declarações do Imperativo Categórico —** Kant declara seu imperativo categórico de várias maneiras diferentes. A primeira declaração dele é achado em seu *Foundation of the Metaphysic of Morais* (1785).[31] Diz: "Aja somente de acordo com aquela máxima pela qual você possa, ao mesmo tempo, desejar que se torne uma lei universal." A segunda declaração diz: "Aja como se a máxima da sua ação fosse, mediante a sua vontade, tornar-se uma lei universal da natureza." A terceira diz: "Aja de tal maneira que trate a humanidade, seja na sua pessoa, seja na pessoa dalgum outro, sempre como fim e nunca como apenas um meio." Na sua *Crítica da Razão Prática* (1788) Kant oferece ainda outra formulação do seu imperativo ético: "Aja de tal maneira que a máxima da sua vontade possa sempre ser aplicável, ao mesmo tempo, como princípio que estabelece a lei universal."[32]

Ampliando o que quer dizer com seu imperativo categórico, Kant oferece estes comentários adicionais. "Nada no mundo inteiro, nem sequer fora do mundo, pode possivelmente ser considerado como bom sem limitações senão uma *boa vontade."* "O verdadeiro objeto da razão, portanto, à medida em que é prático, ou capaz de influenciar a vontade, deve ser produzir uma vontade que é *boa* em si mesma, e não meramente boa *como um meio* para alguma outra coisa." O que se quer dizer com boa vontade, diz Kant, pode ser esclarecido por um senso de dever. Atos de boa vontade são aqueles que são feitos *com* um senso do dever, não meramente aqueles que são feitos *de acordo com* um senso do dever. Por exemplo, a pessoa pode desejar preservar sua vida, não de acordo com um senso do dever, mas primariamente segundo uma inclinação natural à auto-preservação. Tal desejo não é moral. Mas se a adversidade e a tristeza desesperançosa tentarem a pessoa ao suicídio, então, prolongar sua vida na base de um senso do dever seria um ato moral. Segue-se que "o *dever é a obrigação de agir segundo a reverência pela lei"* e não meramente uma inclinação natural por um objeto.[33] Em síntese, Kant está defendendo o dever por amor ao dever. Está argumentando em prol de fazer aquilo que é intrinsecamente certo, sejam quais forem as circunstâncias.

A explicação que Kant oferece à terceira declaração do imperativo categórico lança mais luz sobre o que se quer dizer com agir de acordo com valores intrínsecos. Tratar os homens como fins e não como meios, porque seres não-racionais são "chamados *coisas.* Os seres racionais, do outro lado, são chamados *pessoas,* porque sua própria natureza demonstra que são fins em si mesmos..." As pessoas são intrinsecamente valiosas e devem ser tratadas como tais. As coisas devem ser *usadas,* e as pessoas devem ser *amadas.* Nunca se deve *usar* pessoas como meios a outros fins, nem *amar* as coisas como um fim em si mesmas. Porque "as pessoas não são fins puramente subjetivos, cuja existência tem um valor *para nós* como sendo o efeito das nossas ações, mas, sim, são *fins objetivos,* ou seres cuja existência é um fim em si mesma, para o qual nenhum outro fim pode ser substituída."[34]

Destarte, deve-se tratar os outros como pessoas que são fins em si mesmas. E, além disto, o que se *deve* fazer, *pode-se* fazer. Ou seja: o dever subentende a capacidade; a responsabilidade pressupõe a capacidade para responder. Porque no conceito de Kant, "deve" subentende "pode."

3. Defendendo o Imperativo Categórico — Defendendo o imperativo categórico, Kant argumenta que querer doutra forma seria auto-destrutivo. Por exemplo, deve-se querer contar a verdade como lei universal de acordo com o imperativo categórico. Se, pois, a pessoa fosse determinar o oposto ao contar a verdade, viz., a mentira, como uma lei universal, não haveria mais verdade acerca da qual se poderia mentir. Neste caso, pois, até o mentir se tornaria impossível (pois se uma pessoa fosse mentir acerca de uma mentira, estaria contando (a verdade). Nas palavras de Kant: "Se a mentira fosse universal, não haveria, falando a rigor, promessa alguma. Eu poderia dizer que pretendia fazer uma certa coisa nalgum tempo futuro, mas ninguém acreditaria em mim, ou," continua ele, "se no momento alguém confiasse na minha promessa, mais tarde me pagaria na minha própria moeda. Minha máxima, portanto, revela-se auto-destrutiva, tão logo é tomada como lei universal."[36] Semelhantemente, o assassinato sempre está errado, porque determiná-lo como uma lei universal seria determinar a possibilidade que não houvesse mais pessoas para assassinar. Isso seria, não somente auto-destrutivo, como também irracional.

Kant não se preocupa primariamente, porém, com o fato de que a mentira, o assassinato, etc, são auto-destrutivos, mas, sim, com o fato de serem leis impossíveis, contrárias à razão. "Somente posso perguntar a mim mesmo: Podes tu também desejar que tua máxima fosse uma lei universal?" escreve Kant. "Senão, então deve ser rejeitada, não por causa de uma desvantagem que advém dela a mim mesmo ou até mesmo a outros, mas, sim, porque não tem qualquer possibilidade de entrar como um princípio numa possível legislação universal, e a razão extorque de mim o respeito imediato por tal legislação."[37] Noutras palavras, Kant não deseja dar uma justificativa utilitarista a seu princípio não-utilitarista (deontológico). Não pretende basear a validez do imperativo categórico no fato de que se a pessoa desobedecer a ele, decorrem maus resultados. Deseja, pelo contrário, notar que a pessoa não poderia ter respeito nem racional nem moral pelo seu oposto, porque seu oposto nem é racionalmente possível nem moralmente respeitável como uma lei.

Além disto, segundo Kant, "embora os homens comuns não a concebam numa forma tão abstraía e universal, mesmo assim, sempre a têm realmente diante dos seus olhos, e a usam com o padrão da sua decisão. De fato, "seria mais fácil demonstrar como, tendo esta bússola na mão, os homens são bem capazes de distinguir, em todo caso que ocorre, o que é bom, o que é ruim..." E "nós apenas, assim como Sócrates, dirigimos a atenção deles ao princípio que eles mesmos empregam; e que, portanto, não precisamos da ciência e da filosofia para saber o que devemos fazer para sermos honestos e bons, sim, até mesmo sábios e virtuosos."[38] Na realidade, o imperativo categórico é apenas outra maneira de declarar a Regra Áurea. " 'Ama a Deus acima de tudo e teu próximo como a ti mesmo,' concorda muito bem com isto," Kant escreve, "porque como mandamento, exige respeito por uma lei que ordena o amor e que não deixa para a escolha arbitrária fazer do amor o princípio."[39] Noutras palavras, a Regra Áurea, como o imperativo categórico, ordena o dever, o dever de amar aos outros ou de tratá-los como pessoas com valor intrínseco.

4. Conflitos no Imperativo Categórico — Conforme o imperativo categórico, Kant concluiu que há muitas normas absolutas e invioláveis para a conduta humana. Entre estas, a proibição do assassinato e o dever de contar a verdade são exemplos específicos. Nunca se deve tirar uma vida inocente, e nunca se deve contar uma mentira. A partir disto, naturalmente, emerge o problema do conflito de normas. O que, pois, acontece se a pessoa ficar na situação em que poderia salvar uma vida por meio de contar uma mentira? Esta não seria uma mentira legítima? E se seria justificável mentir, então como a mentira pode ser universalmente errada? Pareceria que Kant ou teria de

abrir mão da prática da verdade com um princípio moral universal, ou conceder que o assassinato está certo.

Na realidade, Kant não aceita nenhuma destas alternativas. Pelo contrário, retém a natureza absoluta das duas normas. Argumenta, primeiramente, que a pessoa nunca deve contar uma mentira, nem sequer para salvar uma vida. Em segundo lugar, quando alguém dá oportunidade para outra pessoa assassinar por causa da verdade que contou, não se segue que este alguém é moralmente culpado. Noutras palavras, sustenta que não há conflito real entre dois princípios morais absolutos. E se esta posição for levada a efeito de modo consistente, é um absolutismo sem coincidências parciais. Cada absoluto Moral tem seu domínio e nunca entra realmente em conflito com outro princípio moral; nunca, portanto, força o indivíduo a quebrar um absoluto.

Primeiramente, vejamos por que Kant argumenta que a pessoa nunca deve mentir, nem sequer para salvar uma vida. Conforme Kant, a questão é esta: "... Se um homem — em casos em que não pode evitar responder Sim ou Não — tem o direito de ser inverídico." A resposta é: "A verdade numa declaração que não pode ser evitada é o dever formal de um homem diante de todas as pessoas, por maior que seja a desvantagem que possa advir dela, a ele mesmo ou a qualquer outra pessoa." Porque "embora ao fazer uma declaração falsa eu não faça mal algum àquele que injustamente me compele a falar, mesmo assim, cometo uma torpeza contra os homens em geral, no ponto mais essencial do dever, de modo que possa ser chamada uma mentira ... e, portanto, todos os direitos fundamentados em contratos perderão sua força; e esta é uma injustiça que é feita contra a humanidade." Além disto, quando uma mentira é definida como sendo uma falsidade para com outra pessoa, não precisa ser acrescentado que deve lesá-la (conforme acrescentam os juristas). "Porque sempre lesa outra pessoa; se não algum outro indivíduo, pelo menos a humanidade em geral, visto que enfraquece a fonte da justiça."[40] O mentir, portanto, é essencialmente errado e nunca ajuda realmente, mas sempre danifica os homens ao subverter a verdade que conserva unida a raça humana. A veracidade é o coesivo que torna possível a sociedade e, portanto, é um dever sagrado e inviolável ser veraz.

Mas o que se diz de casos em que contar a verdade obviamente danificará homens inocentes, tais como contar a verdade a um assassino em potencial acerca do paradeiro da sua vítima? Em primeiro lugar, Kant não tem tanta certeza de que contar a verdade, mesmo neste caso, necessariamente causaria danos. "E possível que embora você tenha honestamente respondido Sim à pergunta do assassino, quanto à presença na casa da sua pretendida vítima, esta última tenha saído sem ser observada, e assim não venha a ficar em contato com o assassino e o ato seja, portanto, praticado." Do outro lado, "se você mentisse e dissesse que não estava em casa, e a vítima realmente tenha saído (sem, porém, você saber disto), de modo que o assassino se encontrasse com ela ao ir embora, e executasse seu propósito sobre ela, então você poderia ser acusado, com justiça, de ser a causa da sua morte." Além disto, "se você tivesse falado a verdade tão bem quanto a conhecesse, talvez o assassino, ao procurar seu inimigo na casa, tivesse sido preso por vizinhos que acorressem, e o ato tivesse sido impedido." Em síntese, "quem, pois, *contar uma mentira*, por melhores que sejam as suas intenções, deve responder pelas consequências dela ... por mais imprevistas que tenham sido." Porque "ser *veraz* (honesto) em todas as declarações é portanto, um mandamento incondicional sagrado da razão, e não deve ser limitado de qualquer maneira pela conveniência."[41]

Quanto à possibilidade de que a verdade pudesse levar ao assassínio da vítima (e que uma mentira a tivesse salvo), Kant está disposto a dizer: "Foi meramente um *acidente (casus)* que a veracidade da declaração tenha causado dano ao morador da casa; não era um *ato* livre (no sentido jurídico)." Noutras palavras, não há culpa moral

visto que quem contou a verdade não *pretendeu* o assassinato, nem *cometeu* o dano. Em síntese: "cada homem tem não somente um direito, como o mais rigoroso dever, no sentido de ser veraz em declarações que não pode evitar, quer façam danos a si mesmo ou a outros."[42] E mesmo se uma determinada mentira pudesse ajudar um determinado indivíduo, mesmo assim, lesa todos os homens ao violar o princípio geral da justiça. Logo, o alegado conflito de normas não é um conflito real. O dever da pessoa é fazer somente o que é verídico.

C. Outros Absolutlistas Pluralistas: Algumas Premissas Subentendidas

O conceito do absolutismo pluralista não é incomum entre pensadores tradicionais judaicos, católicos e protestantes. Muitos deles argumentam em prol de dois ou mais princípios que nunca devem ser quebrados. E o que frequentemente se subentende é que estas normas nunca entram realmente em conflito. Como Kant, estes pensadores frequentemente dão a entender que Deus (ou a Providência) não permitirá que normas morais universais entrem em conflito, e que quando houver conflito entre elas, um dos modos de ação não á realmente mau. Além disto, às vezes é subentendido que Deus não permitirá que o mal resulte quando alguém cumprir seu dever absoluto.

1. **O Mal Não Resulta do Cumprimento do Dever —** Kant claramente argumentava que é um mal maior mentir para salvar uma vida do que deixar que o homem seja morto. A mentira afeta o relacionamento dos homens em geral e subverte a base inteira da sociedade, ao passo que permitir um assassinato envolve apenas homens individuais. Insinuou, também, que Deus poderia intervir através das circunstâncias e salvar a vítima por meio do escape (ou da ajuda dos vizinhos). É esta sugestão, juntamente com alguns exemplos concretos, que levou alguns a argumentarem que Deus não permitirá que um mal maior ocorra como resultado de fazermos aquilo que é intrinsecamente certo. Podem ser fornecidas ilustrações de homens que contaram a verdade acerca de vítimas em potencial e cujas vidas Deus poupou milagrosamente, recompensando, destarte, conforme parece, a sua veracidade. Outras ilustrações podem ser dadas de como Deus poupou os homens do dilema de terem que mentir, por meio de não permitir que sejam forçados a uma situação em que não possam guardar silêncio e tenham medo de contar a verdade. Realmente, pode ser argumentado que o silêncio, ainda ao ponto de sacrificar a sua própria vida em prol da verdade, seria melhor do que mentir — e evitaria que o assassino pudesse matar outra pessoa.

Em qualquer eventualidade, se um mal imediato for ocasionado pela obediência a uma norma universal, ou não, duas coisas estão claramente envolvidas nesta posição absolutista. Primeiramente, que em última análise (senão imediatamente) as consequências para o bem são maiores ao fazer aquilo que é intrínseca e universalmente certo. Em segundo lugar, que quando há um conflito de princípios morais, aquele que é melhor cumprir não é realmente o menor dos dois *males*. Pelo contrário, é a coisa decididamente *certa* de se fazer. Poderá ser a ocasião para outra pessoa praticar o mal, ou para o mal ocorrer acidentalmente, mas não é um mal deliberado em si mesmo.

2. **Falsificar Nem Sempre é Mau —** A fim de justificar o argumento de que realmente não há conflito algum entre contar a verdade e falsificar a um assassino em potencial, alguns absolutistas tomam uma definição mais estreita daquilo que é uma mentira. Desta maneira, podem sustentar a posição de que deliberadamente dar falsas informações a um assassino não é errado. Noutras palavras, raciocinando a partir da mesma premissa geral que Kant, de que a mentira é sempre errada, chegam a uma conclusão oposta (viz., é correto falsificar para salvar uma vida). A razão pelas conclusões diferentes é a maneira diferente de definirem uma mentira.

Para Kant, qualquer falsidade deliberada é uma mentira Para outros absolutistas, no entanto, uma falsidade enunciada não é forçosamente uma mentira. Argumentam que "não é cada *enunciatio falsi* que é uma falsidade. Esta enunciação pode ser feita por ignorância ou por engano, e, portanto, pode ser perfeitamente inocente," Além disto, "pode até mesmo ser deliberada e intencional, conforme vemos no caso das fábulas e parábolas, e nas palavras de ficção." Não se considera a *Ilíada* ou o *Paraíso Perdido* um repertório de mentiras. Nem se desejaria concluir que as parábolas de Jesus eram inverídicas porque tinham a intenção de representar as coisas de uma maneira que não é literalmente assim.[43]

Às vezes é argumentado que há casos numerosos dentro da Bíblia em que as falsidades intencionais não são condenadas. Ou seja: às vezes as Escrituras até mesmo ordenam ou recomendam a falsidade intencional. As parteiras hebréias foram recomendadas por terem enganado o Faraó no que diz respeito à ordem dele no sentido de matarem todos os nenês do sexo masculino (Êxodo 1:19, 20). Em 1 Samuel 16:1, 2, Deus ordenou o profeta a enganar Saul quanto ao propósito real da sua viagem. Em 2 Reis 6:14-20 Eliseu o profeta deliberadamente enganou os soldados sírios acerca da sua própria identidade. Diz-se que até mesmo Jesus logrou os dois discípulos, ao fazê-los pensar que Ele continuaria a viagem sozinho, ao passo que Ele sabia que comeria juntamente com eles (Lucas 24:28). "Por estes motivos é geralmente admitido que, na falsidade criminosa, deve haver não somente (1) a enunciação ou a significação daquilo que é falso, e (2) uma intenção para enganar, como também (3) a violação dalguma obrigação."[44] Ou seja: nem todas as falsidades ou enganos intencionais são mentiras. Uma mentira é um engano intencional *que viola o direito de alguém de saber a verdade.*

Pode haver circunstâncias em que a pessoa não tem direito algum de contar ou de esperar a verdade. Por exemplo, "um general não tem nenhuma obrigação de revelar seus movimentos planejados ao seu adversário; e seu adversário não tem direito algum de supor que sua intenção aparente é seu propósito real." Decerto ninguém consideraria o chefe de um lar moralmente culpado por deixar a casa iluminada enquanto está de férias, a fim de enganar os ladrões, fazendo-os pensar que alguém está em casa. E, além disto, "se uma mãe vê que um assassino está correndo atrás do seu filho, ela tem todo direito de enganá-lo por quaisquer meios dentro do alcance dela..." Noutras palavras, não é realmente uma mentira falsificar a fim de salvar uma vida inocente. Porque esta é uma situação em que não há obrigação alguma de dar a informação correta. Sempre se deve contar a verdade, mas não é uma mentira quando deliberadamente se engana um ladrão, um assassino, ou um inimigo militar. A pergunta, portanto, não é se alguma vez é certo mentir *(não* o é); a pergunta é: o que é a mentira? A resposta a esta pergunta é a seguinte: uma mentira deve ter três elementos "(1) A enunciação daquilo que é falso. (2) A intenção de enganar. (3) A violação de uma promessa; ou seja: a violação da obrigação de contar a verdade ..."[45] Sem este terceiro elemento é meramente uma falsidade justificável e não uma mentira, i.e., não é uma comunicação pela qual a pessoa é moralmente culpável. Destarte, por uma definição mais cuidadosa da mentira, pode ser evitado o alegado conflito moral.

II. O ABSOLUTISMO NÃO-CONFLITANTE AVALIADO

Sejam quais forem as desvantagens que a posição de um absolutismo pluralista não conflitante possa ter, deve ser reconhecido que não somente é uma posição possível como também pode ser defendida com certo grau de plausibilidade. *Pode* ser que haja muitos absolutos morais, e é apenas *possível* que nunca entrem realmente em conflito, uma vez que cada um deles é entendido no seu contexto apropriado.

A. Alguns Aspectos Positivos do Absolutismo Pluralista

Há vários aspectos atraentes da posição do absolutismo pluralista. Em primeiro lugar, sua tentativa de salvar os absolutos morais é recomendável. Em segundo lugar, seu desejo de reconciliar o conflito dos princípios morais é bom. Em terceiro lugar, seu reconhecimento da necessidade de definir mais cuidadosamente os princípios morais é necessário.

1. **A Tentativa de Salvar os Absolutos Morais —** Desde Platão até ao tempo presente, grandes pensadores têm visto a necessidade de absolutos morais. Alguns deles têm argumentado em prol de muitos absolutos morais que governam, respectivamente, as várias dimensões da vida. Já viram que, sem princípios permanentes da moralidade, a sociedade seria como um navio sem leme ou um viajante sem mapa. A maneira de cada absolutista determinar o número de tais princípios, e como justifica seu caráter inquebrável é debatível. Mas o argumento deles de que nem tudo possa ser totalmente relativo e de que deva haver um fundamento para a moralidade é inabalável. Sem o reconhecimento de que o certo é corto, independentemente de quão poucas pessoas o praticam e que o errado é errado, independentemente de quantos homens o praticam, o futuro da sociedade é incerto, se realmente é dalguma maneira possível.[46]

2. **O Desejo de Conciliar Princípios Morais Conflitantes —** É uma coisa afirmar muitos absolutos, e outra coisa conciliar o conflito aparente entre eles. É meritório para Platão que ele tenha passado seus anos de maturidade lidando com este problema. E embora a solução de Platão pareça menos do que satisfatória, mesmo assim, o fato de que via o problema e fez uma tentativa para resolvê-lo é recomendável. Se, pois, deve haver muitas formas ou normas absolutas para a virtude, então deve-se demonstrar tanto a base da sua qualidade absoluta, quanto o relacionamento entre elas, quando realmente coincidem parcialmente. À parte do sucesso ou do fracasso da tentativa de Platão de demonstrar como as Formas se interrelacionam mediante a "diversidade", ainda permanece a pergunta de como mantêm sua condição absoluta quando entram em relacionamentos mutáveis. Estas são perguntas críticas; deve-se dar a Platão algum crédito por tê-las enfrentado.

A resposta de Kant às normas conflitantes talvez pareça decepcionante a alguns, mas não deixa de ter certa plausibilidade. Realmente mostra como muitas normas inquebráveis podem ser derivadas de um só mandamento categórico. E realmente enfrenta a questão de o que fazer quando há um conflito aparente. Além disto, quando Kant dá a entender que parte da solução pode ser uma intervenção providencial, lança nova luz sobre a diferença básica entre os utilitaristas e os deontologistas. Estes últimos supõem que Deus, a providência, ou uma harmonia pré-estabelecida garantirá que se a pessoa faz aquilo que é intrinsecamente certo, então, em última análise, isto trará o maior bem. Os utilitaristas, que sentem que não têm semelhante base normativa para denotar atos intrinsecamente bons, devem apelar a "adivinhar resultados ou "fazer um fundo" de experiência para ajudá-los a fazer o que é certo. Kant demonstra que se um homem confia em Deus (ou na providência) para realizar o máximo bem, então este homem pode fazer aquilo que é certo, e deixar as circunstâncias desenvolverem-se como for o caso, sem se preocupar com as consequências da sua ação.

3. **O Reconhecimento da Necessidade de Definir as Normas Mais Precisamente —** Platão estava constantemente lutando com o problema da definição. Mas reconhecimento especial deve ser dado àqueles que, enfrentando a plena força das normas conflitantes, procuram reconciliar o problema por uma definição mais precisa dos termos. É um esforço recomendável indicar que uma mentira, e.g., é mais do que uma falsificação intencional. Decerto deve haver numerosos tipos justificáveis de

falsificação que ocorrem no viver diário, desde trotes, até fingir-se ferido numa competição atlética, e até os enganos mais sérios tais como as manobras militares e a espionagem.

Outras áreas de redefinição podem também ser exploradas com proveito. Por exemplo, o assassinato decerto é mais do que intencionalmente tirar uma vida. Não há dúvida alguma que haja alguns casos justificáveis de matar em auto-defesa, alguns casos legítimos de pena capital, e/ou algumas guerras justificáveis. Além disto, alguma atenção pode ser focalizada no significado de "humano." Talvez a intenção certa do mandamento no sentido de não tirar uma vida não se estenda a "vegetais" humanos cuja existência miserável e sem esperança está sendo perpetuada somente por máquinas. Em síntese, uma redefinição do tradicional "Não Matarás" talvez tenha o significado mínimo de "Não se deve deliberadamente tirar a vida de um ser *humano* inocente, etc." Ao definir mais cuidadosamente desta maneira, pode ser possível evitar muitos conflitos aparentes nas normas tradicionais mais frouxamente definidas.[47]

B. Alguns Problemas com o Absolutismo Pluralista

A despeito do esforço recomendável para conservar os absolutos e até mesmo para reconciliá-los mediante a redefinição, a posição do absolutismo pluralista não-conflitante padece de problemas sérios. Primeiramente, nas suas versões mais populares tende a ser ingenuamente autoritário. Em segundo lugar, não demonstra como muitos absolutos podem interrelacionar-se entre si, nem, em terceiro lugar, resolve todos os conflitos entre suas normas redefinidas.

1. **A Aceitação Ingênua dos Absolutos —** Há a tendência entre os absolutistas pluralistas, pelo menos no nível popular, de ceder sem crítica às normas, como sendo absolutos, simplesmente porque parecem ser absolutos. Ou seja: há a tentação de apegar-se às normas como sendo absolutos sem examinar totalmente a base deste ponto de vista. Os absolutos são uma arma necessária do arsenal dos autoritários e dos legalistas. Consequentemente, o pensador crítico deve constantemente estar precavido contra a aceitação ingênua de uma multidão de normas universais para as quais não se fornece justificativa adequada. Do modo socrático, o moralista pensante deve concluir que os "absolutos" não-examinados não valem a pena serem seguidos como tais. Qualquer coisa que reivindica a obediência total e absoluta deve apresentar credenciais, ou razões, para tornarem dignas as suas exigências. A pessoa deve ser especialmente defensiva acerca da aceitação ingênua de assim-chamados absolutos que conflitem entre si ou que, pelo menos, não têm relacionamento mútuo.
2. **A Necessidade de Demonstrar o Interrelacionamento dos Absolutos —** Mesmo numa forma sofisticada do absolutismo pluralista frequentemente falta qualquer informação explícita sobre o modo desses muitos "absolutos" interrelacionarem-se. Realmente, o primeiro problema seria demonstrar que pode haver mais do que uma norma realmente absoluta. A resposta de que pode haver muitas normas, cada uma sendo absoluta na sua própria esfera, pode fazer sentido somente se pressupusermos esferas que estejam inteiramente separadas, sem coincidência parcial. Esta suposição, no entanto, é muito difícil de ser reconciliada com um conceito holista da experiência humana. Ou seja: parece supor (de modo contrário aos fatos) que os vários relacionamentos e esferas da atividade humana estão inteiramente isolados uns dos outros. Esta divisão em compartimentos das várias áreas da responsabilidade humana faz uma teoria concisa, mas não está bem de acordo com as realidades brutais da vida. Como muitas outras posições

idealistas, o absolutismo pluralista não-conflitante é uma bela teoria que é destruída por uma quadrilha brutal de fatos.

3.**Os Conflitos Não-Resolvidos de Normas —** Quais são as realidades diante das quais o absolutismo não-conflitante torna-se inadequado como uma solução total? Podem ser dados numerosos incidentes de conflitos entre normas universais,[48] mas um só caso basta ser demonstrado para mostrar a insuficiência do conceito do absolutismo não-conflitante. Falemos aqui do conflito entre contar a verdade e salvar uma vida, mencionado supra. Parece que, na forma do argumento feito por Kant, sua resposta é suficiente. Ou seja: se a escolha moral é *apenas* entre contar a verdade e não *tirar* uma vida, então a pessoa não tem nenhum dilema real. Pois, ao contar a verdade acerca do paradeiro da vítima, não está levando a efeito o ato de tirar sua vida. O problema, no entanto, não tem uma solução ética tão fácil. O dilema real é este: Se contar a verdade, logo, não estou fazendo o que poderia fazer (viz., dar informações falsas) para salvar uma vida. Certamente este é um caso em que a pessoa está moralmente obrigada a fazer o que é melhor, e decerto é melhor *salvar* uma vida inocente do que não fazê-lo. E um simples engano pode muito bem salvar a vida. De fato, no caso do Comandante Bucher, uma falsificação muito sofisticada conseguiu salvar uma tripulação inteira.

Naturalmente, se alguém estiver disposto a redefinir uma mentira (como Kant não estava) para incluir a autoridade superior doutro princípio moral, então o dilema poderá ser resolvido. No entanto, uma vez que é admitido que um princípio ou norma sobrepuja a outro, então a pessoa adotou a posição hierárquica, que tem seus próprios problemas novos.[49] Ou seja: se o conflito é resolvido dizendo que uma obrigação é mais alta do que outra, então os problemas básicos são: estabelecer a hierarquia de valores e demonstrar como um dever (tal como contar a verdade) pode ser universal, se às vezes deve ser quebrado. No que diz respeito ao ponto de vista do absolutismo não-conflitante, não há maneira alguma, nas suas premissas exclusivamente, de separar os vários domínios de responsabilidade, ao ponto de nenhum conflito, sem apelar a algumas normas como sendo mais altas do que outras. Mas isto já não é o absolutismo não-conflitante, mas, sim, o hierarquismo.

Há pelos menos mais uma maneira de enfrentar o dilema de normas conflitantes absolutas, que ainda não foi discutida. Alguém poderia sustentar que as normas universais são todas (igualmente?) obrigatórias, e que, quando entram em conflito, as duas não devem ser seguidas. Noutras palavras, o indivíduo preso neste dilema será culpado de qualquer maneira. A "saída" deste dilema é mediante o perdão ou a absolvição. Esta posição será retomada no capítulo seguinte.

4.**A Falta de Reconhecer a Prioridade de Algumas Normas Sobre Outras —** A suposição de que todos os valores são iguais, frequentemente é destrutiva. As pessoas são mais valiosas do que as coisas; os seres humanos têm prioridade sobre as plantas e os animais. A falta de observar a pirâmide de valores frequentemente leva a consequências legalistas. Alguém pode interessar-se mais por guardar regras triviais (ou menos relevantes), enquanto negligencia as questões mais importantes da misericórdia e da justiça. Por exemplo, se um vizinho zangado insiste que você lhe devolva a pistola que tomou emprestado, a fim de que ele possa matar a esposa dele, uma preocupação legalista com os bens dele pode facilmente levar você a negligenciar a misericórdia para com a vida da esposa inocente.

Leituras Sugeridas

Frankena, W. K. *Ética*

Kant, E. *Critica da Razão Pratica*
Platão *República*

NOTAS DE RODAPÉ

1.Platão, *República,* Livro VII. A não ser que haja nota em contrário, as citações de Platão são tiradas de P*lato: The Collected Dialogues,* editado por Edith Hamilton e Huntington, *Cairns* (Nova York: Pantheon Books) 1964.
2.*Protágoras,* pág. 358 d.
3.*República,* Livro IV, págs. 428-429.
4.Ibid., pág. 441.
3a. *República,* Livro IV, págs. 428-429. 4a. Ibid., pág. 441.
5.Ibid., pág. 430.
6.Ibid., págs. 441-442.
7.Ibid., pág. 427.
8.Ibid., pág. 441.
9.Ibid., pág. 434.
10.Ibid., pág. 442.
11.Ibid., pág. 444.
12.*Protágoras,* pág. 329b; cf. *Meno,* pág. 73c--74a.
13.Ver A.E. Taylor, *Plato: The Man and H is Works,* Nova York: Meridian Books, Inc., págs. 28, 57, 257.
14.*República,* Livro VII, pág. 517.
15.*Estadista,* 306 b-c.
16.*Fédon* 102 d.
17.*Fédon,* 102 d.
18.*República,* Livro VII, 526 a-b.
19.John Burnet diz: "Este diálogo contém uma crítica direta da doutrina das formas conformo é declarada no *Fédon* e na *República.*
" Greek Philosophy (Londres, 1964), pág. 192.
20.*Parmênides,* 129 a-b.
21.Veja a critica feita por Leonard J. Eslick do conceito de Platão em "The Platonic Dialetic of Non-being", *The New Scholasticism,* XXIX, N? 1 (janeiro de 1955), pág. 49.
22.*Sofista,* 241 d.
23.Ibid., 249 d.
24.Platão reconhece isto em *Sofista* 259 e.
25.Para uma crítica da doutrina de Platão do não-ser veja o artigo de Eslick, op. cit., e James T. Regan, "Being and Non-Being In Plato's Sophist," *Modem Schoolman,* XLII (março de 1965), 305 314.
26.*Teateto,* 203 e.
27.*Critica da Razão Prática,* tradução em inglês por Lewis W. Beck (Nova York: Bobbs-Merrlll Company, Inc., 1956), pág. 28.
28.Ibid., pág. 36.
29.Ibid., págs. 24-35.
30.Ibid., págs. 24-31.
31.Cf. *The Philosophy of Kant as Contained in Extracts From His Own Writings,* selecionados e traduzidos por John Watson (Glasgow, 1888, 1891) conforme seu resumo no Capítulo 19 de Melvin Ruder, *The Enduring Questions* (nova York: Holt, Rinehart e Winston, 1969) segunda edição, págs. 582-604. Uma edição mais completa das obras éticas de Kant pode ser achada em *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works* (Londres: Longmans, Green and Co. Ltd., 1909), págs. 1-84.
32.*Critica da Razão Prática, pág.* 30.
33.*The Philosophy of Kant,* etc, págs. 592-594.
34.Ibid., pág. 602.
35.*Crítica da Razão Prática,* págs. 126-7.
36.Veja Rader, *The Enduring Questions,* págs. 595-596.
37.Foundation of the Metaphysical of Morais, traduzido por Thomas Abbot, págs. 19-20. (De *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works).*
38.Ibid., pág. 20.
39.*Crítica da Razão Prática,* págs. 85-86.
40.Kant, "On the Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives," ed. Abbot, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works,* pág. 362.
41.Ibid., pág. 268.
42.Ibid., págs. 267-270.
43.Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1952), pág. 440; publicado originalmente por Scribner, Armstrong, and Company, 1872.
44.Ibid., pág. 441.
45.Ibid., págs. 441-443,445.
46.Compare também a crítica do relativismo total no fim do capítulo dois.
47.A questão de tirar a vida de modo legítimo será discutida mais plenamente nos capítulos dez a treze,
48.Veja o capítulo quatro, para muitas outras ilustrações de normas conflitantes.
49.Este é o problema discutido no capítulo sete.

Absolutismo Ideal: Há Muitas Normas Universais Conflitantes

Há três posições que argumentam em prol de muitas normas absolutas: o absolutismo não-conflitante (discutido no capítulo cinco), que sustenta que estas muitas normas nunca entram realmente em conflito, nem coincidem parcialmente; o hierarquismo (a ser discutido no capítulo sete), que diz que algumas normas são mais altas do que outras, e o absolutismo ideal que argumenta que estas normas às vezes entram em conflito. Segundo o primeiro ponto de vista, todos os conflitos de normas são apenas *aparentes*, ao passo que os outros dois pontos de vista reconhecem que há conflitos reais. No primeiro ponto de vista, as tensões entre as normas são resolvidas ao indicar terceiras alternativas ou ao redefinir as normas de modo que não coincidam parcialmente. O hierarquismo resolve o conflito ao afirmar que é sempre certo seguir a norma que impõe a obrigação mais alta. O absolutismo ideal, do outro lado, não está disposto a admitir que é certo, em qualquer ocasião, desobedecer a qualquer norma absoluta. Para aqueles que sustentam este ponto de vista, não é a questão de fazer o melhor de dois *bens* (porque quando as normas entram em conflito, é errado desobedecer a qualquer delas) mas, sim, é questão de cometer o menor dos dois *males*. O mal pode ser desculpável ou perdoável por causa do dilema trágico em que a pessoa se acha, mas é um mal mesmo assim. Idealmente, nenhuma das normas deveria ter sido quebrada. Mas por causa das condições realisticamente más da vida, aquilo que idealmente não deveria acontecer (viz., um conflito de normas) acontece na realidade. E quando acontecer, o melhor que a pessoa pode fazer é o menor mal possível.

I. O ABSOLUTISMO IDEAL EXPLICADO

É difícil achar exemplos nítidos desta posição. Aparentemente a posição é mais frequentemente falada e subentendida do que escrita claramente. Mesmo assim, porque é tanto uma posição possível como uma que tem algumas implicações e consequências específicas, especialmente na ética cristã, merece atenção.

A. Doutrinas Básicas do Absolutismo Ideal

Visto que exemplos específicos desta posição ética são raros, o leitor não deve subentender que todos os homens citados em conexão com este ponto de vista realmente são proponentes dele. As referências serão usadas com base na sua semelhança com uma ou mais das doutrinas básicas ou associadas do absolutismo ideal, conforme é explicado aqui. Na elaboração propriamente dita deste ponto de vista, serão tiradas conclusões que são consideradas consistentes com as premissas básicas, ainda se nenhum exemplo específico for fornecido dalguém que declarou a posição desta maneira.

1. **Há Muitas Normas Absolutas —** A suposição mais básica do absolutismo ideal é que há muitas normas absolutas, muitos princípios éticos que nunca devem ser quebrados. A base desta suposição pode ser, ou filosófica, ou teológica. A natureza absoluta destas muitas normas pode ser defendida filosoficamente como as Formas platónicas ou como o imperativo categórico de Kant. Teologicamente,

muitas normas absolutas poderiam ser pressupostas como parte de uma revelação divina, com ou sem qualquer tipo de verificação. Esta posição e outras têm sido sustentadas a respeito dos absolutismos pluralistas. A questão em pauta, no entanto, não é tanto a base para sustentar que há muitos absolutos, mas, sim, em demonstrar como se relacionam entre si. Conforme já foi notado, há três posições pluralistas. A diferença primária entre elas não é a base para sustentar absolutos (embora a base varie); a diferença real é como se tenta relacionar estes absolutos entre si. A maioria dos absolutistas, pois, estaria disposta a conceder que há muitos absolutos (em contraste com apenas um), se houvesse uma maneira satisfatória de demonstrar como todos se harmonizam entre si. No que diz respeito ao absolutismo ideal, portanto, é extremamente básico notar que] seja qual for a razão, sustenta *muitas* normas absolutas.

2.**É Errado Quebrar Qualquer Norma Absoluta —** É necessário também indicar que, do ponto de vista do absolutismo ideal, é sempre *errado* quebrar uma norma absoluta. Diferentemente da posição hierárquica, que está disposta a aprovar eticamente o passar por cima de normas inferiores, a fim de guardar normas superiores; o absolutismo ideal desaprova quebrar qualquer norma absoluta. Há várias razões para a adoção desta posição. Talvez a razão mais básica é que parece contraditório aos absolutistas ideais sustentar que uma norma é tanto um absoluto ético, quanto uma norma que às vezes pode ser justificavelmente quebrada. Como pode ser universalmente válida se há algumas exceções legítimas a ela? Outra razão possível para sustentar que é sempre errado quebrar uma norma universal é que as consequências de assim fazer são más. Isto, no entanto, é um tipo de justificação pelos utilitaristas das regras, das normas por meio de atos que quebram as normas e que acabam não sendo atos intrinsecamente errados, mas, sim, atos que, se fossem praticados de modo geral, trariam resultados geralmente maus.[1] E certamente parece um pouco inconsistente justificar uma norma intrinsecamente válida (i.e., deontológica) com um argumento utilitarista (i.e., teleológico). Seria um argumento muito mais forte simplesmente ressaltar a primeira lição, viz., que parece destituído de sentido falar de normas como sendo "absolutas" ou "universais" se puderem ser desconsideradas sem incorrer a culpa ética. Qual seria a diferença entre uma norma "universal" que às vezes pode ser legitimamente deixada de lado a uma norma geral"? Noutras palavras, o absolutista ideal argumenta que o hierarquismo não é, realmente, um absolutismo. Porque na eventualidade de um conflito de normas o hierarquista renega sua obrigação moral ao princípio inferior.

Naturalmente, argumentar que é sempre moralmente errado quebrar normas universais, que reconhecidamente entram em conflito às vezes, é deixar aberto para outro problema. Se os dois únicos modos de ação alternativos estão errados numa situação em que a pessoa deve agir, então como um indivíduo pode ser culpado por fazer aquilo que não poderia evitar? O que se diz da liberdade e da intenção? É realmente errado fazer aquilo que a pessoa não quis nem pretendeu fazer? Nas palavras kantianas, o fato de que a pessoa *deve* fazer alguma coisa não subentende que ela *pode* fazê-la? Este problema pode ser respondido do ponto de vista do absolutista ideal por qualquer das seguintes doutrinas associadas.

B. Algumas Doutrinas Associadas do Absolutismo Ideal

Este dilema moral não quer dizer que tudo é desesperador para o absolutismo ideal. Há vários fatores subentendidos ou declarados por aqueles que defendem posições associadas com o absolutismo ideal que ajudam a explicar, se não a resolver, o

apuro ético deste ponto de vista. Basicamente, a resposta tem duas direções: primeiro *idealmente*, não há conflito entre normas e, segundo, há uma saída do conflito sem fazer exceções desculpáveis às normas universais.

1. Idealmente, as Normas Absolutas Não Entram em Conflito — As muitas normas são projetadas para não conflitar entre si. Cada uma tem sua própria esfera separada de atividade humana que não *deve* coincidir parcialmente com a de outra. Falando idealmente, a intenção de ter muitas normas é que cada uma deva abranger uma determinada área dos relacionamentos humanos sem violar outra área. Por exemplo, a mentira tem a ver com o relacionamento da verdade; o furto, com o relacionamento da propriedade, o adultério com o relacionamento do casamento; e assim por diante. Estes são relacionamentos distintamente diferentes que os seres humanos têm uns com os outros, e *como tais* não coincidem parcialmente entre si. Naturalmente, se for admitido (como realmente o deve ser) que a vida é tão complexa que estes relacionamentos inevitavelmente coincidirão entre si, logo, segue-se que há pelo menos a *possibilidade* de conflito entre as normas inerentes na própria natureza das coisas.

Mesmo assim, a possibilidade de dilemas morais não significa que forçosamente deva haver quaisquer conflitos. E o absolutista ideal pode contentar-se com o fato de que nenhum conflito é pretendido ou necessitado pela natureza das coisas. Quer dizer: Não é culpa da estrutura moral do universo que há dilemas morais. É bom ter absolutos que abrangem toda área dos relacionamentos humanos, e é bom que tenham sido designados para não coincidirem. Se, por alguma outra razão, realmente conflitam entre si, não se pode culpar a natureza ou a intenção das normas absolutas pelo resultado. Ou, nos termos teístas, não se pode culpar o Legislador Moral pelos conflitos que realmente surgem entre as leis morais que Ele projetou para não conflitarem.[2]

2. O Conflito Real entre as Normas Resulta do Pecado — Se o conflito das normas nem foi pretendido nem é necessário pela natureza das coisas, então como veio a acontecer? A resposta cristã a isto é chamada a depravação. O homem é pecaminoso e vive entre homens pecaminosos. Semelhante mundo não era a intenção moral de Deus, e não é ideal. Num mundo depravado os homens acham-se em dilemas que nem são a culpa da lei moral, nem do Legislador Moral. Esta doutrina era declarada muito enfaticamente pelos grandes reformadores protestantes. Martinho Lutero pode ser considerado uma fonte clássica.

Conforme Lutero: "Na queda de Adão, todos nós pecamos." Ou seja: "por um só pecado Adão faz com que todos os que dele nasceram sejam culpados deste mesmo pecado ..." Lutero baseia sua doutrina do pecado hereditário em versículos tais como Salmo 51:5: "Eu nasci na iniquidade, em pecado me concebeu minha mãe," e Efésios 2: 3: "E éramos por natureza filhos da ira, como também os demais." Esta depravação inata da natureza humana é tanto original quanto básica. Até pais piedosos geral filhos que são totalmente corruptos. "Estamos totalmente perdidos; da cabeça até aos pés nada há de bom em nós; devemos nos tornar pessoas absolutamente novas e diferentes," escreveu Lutero. E "ainda que nenhum pecado propriamente dito esteja presente, o estopim do pecado original impede a entrada no reino do céu." Lutero reconhece que a doutrina do pecado original é difícil de justificar diante da razão humana. Isto é assim, diz ele, porque "está oculta a todo o mundo, e os nossos poderes, o nosso raciocínio e os nossos pensamentos não a revelam, mas, sim, a obscurecem, a defendem e a desculpam."[3]

A despeito da recusa de Lutero de defender a depravação filosoficamente, pode-se argumentar em prol da posição do absolutista ideal pelo motivo de que não haveria dilemas morais se os homens sempre obedecessem a lei moral, conforme devem fazer.

Isto poderia ser argumentado como segue: Primeiramente, se ninguém, em qualquer lugar, nunca desobedecesse a preceito moral algum, provavelmente não haveria nenhum dilema moral, visto que o conflito das normas usualmente surge porque algum mal antecedente foi cometido. Por exemplo, nenhuma mãe seria forçada em ocasião alguma ao dilema, ou de mentir, ou de deixar sua criancinha ser morta, a não ser que houvesse homens pecaminosos que forçam outras pessoas a este tipo de dilema. Semelhantemente, nenhum homem seria forçado para o mal menor de matar os outros na guerra se não houvesse agressores pecaminosos e injustos no mundo. Nem, talvez, um médico seria forçado a escolher entre o dever de perpetuar a vida de um "vegetal" humano, e a responsabilidade de desligar a máquina que o conserva vivo, se outra pessoa, nalgum lugar, tivesse cumprido seu dever de impedir os tipos de doença que causam semelhante condição. Ou seja, é *possível,* talvez, que toda a doença e as calamidades sejam o resultado da negligência prévia e do pecado antecedente.

Na realidade, é assim que muitos cristãos têm interpretado versículos tais como os seguintes: "Portanto, assim como por um só homem (Adão) entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens porque todos pecaram (em Adão)," e "Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou na esperança."[4] Em síntese, é logicamente possível, e em muitos casos bem provável, que não haveria nenhum conflito de normas morais se não fosse a quebra dalguma norma antecedente que forçou o dilema. E se assim for, então a pessoa não seria forçada, ou a abrir mão dos seus muitos absolutos, ou a negar que está envolvida culpa moral quando há um conflito.

3. Deve Não Subentende Pode — Ainda que reconheçamos a defesa supra contra a acusação de que o absolutismo ideal não explica como pode haver culpa moral por realizar qualquer de duas alternativas inevitáveis, ainda há uma dificuldade residual. Por que a culpa ou a censura deve recair sobre a pessoa que não podia fazer doutra forma? Por que não colocar a culpa sobre os que cometeram os males antecedentes? Porque não seguir o pronunciamento bíblico de que a "A alma que pecar, essa morrerá: o filho não levará a iniquidade do pai; nem o pai a iniquidade do filho; a justiça do justo ficará sobre ele, e a perversidade do perverso cairá sobre ele."?[5] Ou seja: por que o indivíduo no dilema moral deve ser tido por responsável por fazer o melhor que podia numa situação ruim que foi criada pelos atos malignos doutra pessoa?

A resposta que às vezes é dada a isto é franca e aplicável. "Deve" não subentende necessariamente "pode." Kant estava errado. Pode haver responsabilidade moral ainda quando não é possível realizar aquilo que a pessoa deve fazer. Carl. F.H. Henry, e.g., escreve: "Os moralistas dialéticos modernos, diante dos escritos de Barth, Brunner, e Niebuhr, revoltaram-se contra a fórmula otimista kantiana 'Devo, portanto posso.' "[6] Em lugar dela voltaram para a alternativa paulina-agostiniana, "Devo, mas não posso," ainda que seu conceito seja baseado sobre uma teoria profundamente não-bíblica da queda do homem. .." Mesmo assim, Henry concorda com eles contra Kant, dizendo: "A teologia clássica tem uma série de frases em Latim mediante a qual enfatizava estes fatos. Antes da queda, Adão era *posse non peccare* — capaz de não pecar, e não meramente *posse peccare* — capaz de pecar." No entanto, "após a queda, era *non posse non pecare* — incapaz de não pecar." Além disto, escreve Henry: "A fórmula, 'Devo, mas não posso,' resume a situação do homem caído e não-regenerado. Fixa a atenção na incapacidade do pecador de cumprir as exigências da lei moral por causa da corrupção da sua natureza."[7] Naturalmente, Henry não está falando aqui de dilemas morais, mas o princípio que propõe é o mesmo usado pelos absolutistas ideais para justificar a imputação da culpa a alguém que desobedece a qualquer uma de duas normas conflitantes. Mas como, podemos ainda persistir em perguntar, isto "justifica" a

imputação da culpa a alguém que fez o *melhor* possível numa situação ruim que não foi criada por ele? Uma resposta a esta pergunta pode ser achada noutra implicação associada desta posição ética.

4. Fazer o Menor de Dois Males é Desculpável — Posto que todas as possíveis alternativas são más, o melhor que se pode esperar nas circunstâncias (e até o melhor é um mal) é fazer o menor dos males disponíveis. No entanto, supondo que o indivíduo não causou seu próprio dilema por atos maus antecedentes dele próprio, a opção do menor-de-dois-males pode ser considerada *desculpável.* Não está realmente livre da culpa, mas sua resposta é compreensível e até mesmo perdoável. Ou seja: dalguma maneira a penalidade por semelhante pecado pode ser abrandada e até mesmo suspensa tendo em vista a circunstância trágica. Por exemplo, no caso do marinheiro que jogou alguns homens fora de um barco salva-vidas sobrecarregado, o tribunal pronunciou o réu culpado do assassinato, mas recomendou clemência.[8]

Uma posição semelhante é adotada pelo falecido Edward J. Carnell, a respeito da mentira que Raabe contou para salvar os filhos de Israel. "Os cristão às vezes ficam perturbados pelo fato de que Deus justificou Raabe a meretriz, embora ela contasse uma mentira (Hebreus 11:31). Não ficariam perturbados se já não fossem confusos acerca da realidade de escolhas morais trágicas." Pois "o que, posso perguntar-; Raabe *deveria* ter feito? . . Deus, que lê o coração, viu que ele teria contado a verdade se tivesse estado moralmente livre para assim fazer. Era uma mulher virtuosa, porque odiava a própria coisa que fazia." Conforme Carnell, "uma escolha é trágica quando a pessoa conscientemente escolhe o mal a fim de que um bem maior possa vir."[9] O que Raabe fez foi mau, e ela odiou ter de fazê-lo, mas foi, apesar disto, a melhor coisa que ela poderia ter feito. Logo, podia achar a "justificação" aos olhos de Deus.

Paul Ramsey alude a esta posição num escrito recente. Falando acerca da mulher que adulterou para escapar de um campo de concentração e voltar para sua família, Ramsey reconhece: "Há algo que se pode dizer a favor de sustentar que, na ordem da justificação ética, o *ato* da Sra. Bergmeier era *errado,* que a *culpa* por isto recaía noutro lugar, ou sobre outros ou sobre o sistema maligno dos regulamentos, e que *ela* era desculpável."[10] Ou seja, era um ato mau, mas um mal menor do que a outra alternativa.

Ora, há pelo menos três maneiras em que um absolutista ideal pode responder a um dilema moral. Primeiramente, pode considerar todos os pecados igualmente maus ou de consequências iguais, e, neste caso, não importa realmente qual alternativa se escolha. De um ponto de vista cristão, parece claro que todos os pecados não são iguais. Jesus disse que havia preceitos "mais importantes" da lei, que havia "maior" pecado, e Paulo ensinava que até mesmo há uma virtude "maior."[11] Mesmo assim, homens já nos tempos de Cícero *(Paradoxes, III,* 1) têm declarado o ponto de vista de que todos os pecados são iguais, e até mesmo alguns cristãos o têm repetido de tempos em tempos.[12] A maioria dos absolutistas ideais, pelo contrário, não tem sustentado que todos os pecados são iguais, como fica óbvio no princípio popular de "escolha o menor de dois males."

Uma segunda maneira de responder a um conflito de absolutos morais é supor que uma norma ordena um ato intrinsecamente superior a outro, em vista do qual a pessoa deve quebrar a norma inferior a fim de guardar a superior. Esta posição é mais comum, e parece ser mais defensável. Exemplos deste ponto de vista não são difíceis de serem achados. O problema é que frequentemente se assemelham tão estreitamente à posição do hierarquismo que são difíceis de diferenciarem. As duas posições sustentam que a pessoa deve obedecer ao princípio superior. A diferença básica é que o absolutismo ideal argumenta que, ao obedecer ao princípio superior, o indivíduo é moralmente culpado por quebrar o princípio inferior. O hierarquismo, do outro lado, sustenta que

não é errado desobedecer a um princípio inferior a fim de guardar um superior. Mas se a pessoa é culpada ou inocente por quebrar a norma inferior não é a a questão em pauta aqui, e se uma hierarquia de normas *é* uma boa maneira de resolver o conflito entre as normas será discutido no capítulo seguinte. Aqui podemos meramente notar que é uma solução possível para o absolutista ideal quanto àquilo que deve fazer quando há um conflito de normas, e que tem a vantagem de manter o valor intrínseco das ações em contraste com uma justificação utilitária de normas.

Uma terceira maneira, e talvez mais comum, de decidir qual de duas normas conflitantes a pessoa deve seguir é julgar qual delas trará menos consequências más. Isto é claramente utilitarista e pragmático, e, como tal, é sujeito às críticas já declaradas contra esta posição.[13] Mas para esclarecer pelo menos o que a posição está argumentando, deve ser notado que subentendido na "desculpabilidade" da escolha má há o fato de que a pessoa seguiu mesmo a melhor alternativa disponível. Se tivesse escolhido o maior dos dois males, não haveria desculpa alguma. Seu pecado pode ser "olvidado" ou "perdoado" somente se fizer aquilo que trará menor mal ao menor número de pessoas.

5. Fazer o Menor de Dois Males É Perdoável — Pode ser perguntado por quais motivos, exatamente, semelhante escolha de um mal menor pode ser "perdoada", visto que é um mal pelo qual a pessoa é considerada culpada. De um modo moralista geral, a resposta é que o perdão é oferecido com base na misericórida compreensiva; de uma maneira especificamente cristã, a resposta é a graça ou o perdão divinos. Visto que esta última posição é mais explícita, será discutida com mais detalhes. Mas primeiramente, uma palavra acerca da misericórdia.

Num tipo de base humanitária pode-se esperar a anistia para o indivíduo que fez o melhor que pôde ao escolher o mal menor. Afinal das contas, se tivesse tomada a outra alternativa, teria trazido mais dor e sofrimento à humanidade. O mínimo que se pode esperar é que seja recompensado por salvar os homens de um mal maior. Decerto, se não for louvado polo seu ato, não deve ser castigado por ele tampouco, pelo menos não tanto quanto alguém que fazia a mesma coisa quando nenhum conflito de normas estava envolvido. Noutras palavras, se o veredito deve ser "culpado", a sentença deve pelo menos incluir indulgência ou clemência.

Num conceito cristão da expiação, a razão é mais explícita quanto a por que o indivíduo culpado deve ser perdoado. A partir do princípio de que o homem é pecaminoso e não pode expiar pelo seu próprio pecado, a doutrina da expiação declara que Deus na Sua graça forneceu um modo de escape da culpa. Cristo morreu, o Justo pelos injustos, a fim de que traga o homem para Deus. A santidade divina é ofendida pelo pecado do homem, mas é aplacada pelo sacrifício de Cristo. Jesus pagou a penalidade pelo pecado do homem e oferece o perdão como dom gratuito para todos os que o aceitarem. A base lógica disto é que Deus é justo e deve castigar o pecado, mas Deus é amoroso e deseja perdoar o pecador; Deus, portanto, elaborou a expiação como meio de satisfazer Sua justiça de maneira que pudesse deixar disponível o Seu amor. Ou seja, a única maneira segundo a qual Deus poderia ser justo e ainda justificar os homens injustos era fazer com que Cristo morresse,
O Justo pelos injustos. Desta maneira, a despeito do dilema moral do homem ao ser confrontado com aquilo que deve fazer mas que não pode fazer, é-lhe oferecida uma via de escape por meio daquilo que Cristo fez por ele.[14] Um indivíduo pode ser tido por culpado mesmo quando não poderia ter feito doutra forma, mas sempre há a possibilidade do perdão que lhe é oferecido, e que ele *pode* receber.

Naturalmente, a doutrina da expiação é dirigida primariamente à incapacidade do homem de evitar o pecado em geral, mas aplica-se igualmente bem como solução ao

problema das normas morais conflitantes. Diz, em essência, que ainda que alguém seja culpado por praticar o mal num dilema moral em que não pode fazer doutra forma, mesmo assim, o mal é perdoável mediante a expiação.

6. Confessando Sua Culpa — O mal, no entanto, não é perdoado automaticamente. Deve ser confessado. A pessoa deve odiar o próprio mal que comete. Deve realmente desejar o perdão. Deve haver uma disposição para vir a Deus como quem não pode ajudar-se a si mesmo e que depende totalmente da graça de Deus. Este é o caso de todos os pecados, mas é especialmente verdadeiro naquelas escolhas morais trágicas que surgem de um conflito de normas absolutas. Deve-se quebrar a lei moral, até mesmo sob o mandamento de Deus, somente com "temor e tremor", conforme Sören Kierkegaard observou dolorosamente. Ninguém, pois, pode corretamente ir além de uma lei moral que não tenha profundo desejo de viver de acordo com ela. Deve haver angústia acerca do dilema pecaminoso da pessoa.[15] Mas, embora reconhecendo que a pessoa está num dilema moral, e que realmente deseja fazer aquilo que a situação não permite que faça, segue-se que quererá fazer o melhor que pode, que é o menor dos males alternativos. E, com base neste desejo, ou da sua confissão e do seu desejo do perdão, seu pecado é desculpável ou perdoável. Há um caminho para fora do dilema. Ainda que não haja maneira de evitá-lo, há uma maneira de remover a culpa que não pode ser evitada.

C. Alguns Exemplos Examinados

Talvez a posição do absolutismo ideal entrará em foco, de modo melhor, através de alguns exemplos específicos. Numerosas situações estão disponíveis dentro das Escrituras Cristãs bem como fora delas. Selecionemos uns poucos casos ilustrativos e raciocinemos quanto àquilo que a pessoa deve fazer se acredita que há muitas normas absolutas que conflitem entre si, e que a pessoa é culpada pela desobediência a qualquer uma delas. Os primeiros exemplos são os que Joseph Fletcher oferece.[16]

1. **O Amor Materno vs. O Amor Conjugal —** O que deveria ter feito a mãe alemã grávida que não poderia voltar à sua família a não ser que ficasse grávida no seu campo de concentração russo? Há um conflito nítido entre seu dever de cuidar da sua família e sua fidelidade sexual ao seu marido. Se acreditasse que nenhum destes princípios morais devesse ser quebrado em qualquer ocasião, então deveria dolorosamente submeter-se ao menor dos dois males e pedir a Deus que lhe perdoasse sua quebra de fidelidade conjugal (i.e., supondo que o dever à sua família fosse o bem maior). Semelhante decisão, naturalmente, não poderia ser feita fácil ou levianamente. A pessoa teria de examinar seus motivos para ter certeza de que não há meramente um confito entre o dever e o desejo, e a decisão deve ser a de violar o dever que seria (ou traria) o mal maior.
2. **A Fornicação em prol da Pátria —** Se a prostituição fosse a única maneira pela qual se pudessem obter informações vitais de espionagem, que poderia salvar as vidas de muitos soldados ou até salvar a pátria, então o que se deve fazer? Supondo que entre as normas inquebráveis da pessoa estejam tanto o dever de salvar as vidas dos seus patrícios e o dever de ser fiel à santidade e à pureza do seu próprio corpo, então ela está confrontada com um dilema moral. É concebível que em tal circunstância uma pessoa moralmente reta possa, com relutância e remorso, cometer o pecado da fornicação, com a convicção de que era o menor dos males. Se este fosse o caso, então, sacrificar sua integridade em prol da sua pátria, por mais indesejável e doloroso que pudesse ser, poderia ser "justificado" pelo maior bem que realiza ou pelo menos ser perdoado pelo Deus a quem ela confessou este mal menor.

3.**O Assassinato vs. a Misericórdia —** Certamente nenhum homem moral tem prazer em tirar a vida de qualquer outro ser humano, sejam quais forem as circunstâncias. Mesmo assim, quando se trata de ser humanitário e misericordioso a esta pessoa, vs. o desejo e o dever de não tirar a vida a outra pessoa, fica-se confrontado por um dilema moral. Por exemplo, o pedido de um homem desesperançosamente preso num avião em chamas que roga que lhe seja dado um golpe de misericórdia, não deve cair em ouvidos surdos, pelo menos não se são ouvidos de uma pessoa de moral. O que se deve fazer: negar misericórdia, ou cometer um assassinato? Pelo motivo de que é sempre errado tirar outra vida humana e, também que nunca é certo faltar com a misericórdia, a pessoa é confrontada com um dilema doloroso. Deve escolher o pecado menor, que talvez seja demonstrar misericórdia, e depois pedir a Deus misericórdia para si mesma, pelo pecado de tirar outra vida humana.

4.**O Dever ao Homem vs. o Dever a Deus —** Dentro das Escrituras há certo número de casos em que dois dos Dez Mandamentos entram em conflito, frequentemente um da primeira tábua (o dever a Deus), com um da segunda tábua (o dever ao homem). A vida de Cristo fornece várias ilustrações deste tipo. Em certa ocasião Jesus aconselhou um discípulo a violar a lei da piedade filial, dizendo-lhe: "Segue-me, e deixa aos mortos o sepultar os seus próprios mortos." Noutra ocasião, Jesus disse: Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim, não é digno de mim."[17] Presume-se, portanto, que se os pais mandassem alguém não amar a Deus, essa pessoa teria que quebrar o quinto mandamento a fim de guardar o primeiro. Um exemplo clássico deste conflito moral é quando Deus mandou Abraão matar seu filho, Isaque. O que a pessoa faz quando seu dever a Deus e seu amor por seu único filho entram em tensão tão insolucionável? Abraão escolheu sacrificar seu dever a Isaque a fim de cumprir seu dever a Deus. A Bíblia contém outras ilustrações de quando é necessário quebrar uma das leis do Antigo Testamento. Exemplo disto são as Escrituras que afirmam que a pessoa deve mostrar misericórdia ao invés de observar a letra da lei.[18] Nestes casos, quebrar a lei é o mal menor.

5. Deveres a Deus vs. Deveres ao Governo — Outra forma de conflito moral é aquela entre as responsabilidades à lei civil e as da lei moral. Sócrates argumentava que a pessoa não deveria desobedecer até mesmo leis civis injustas. [19] Aliás, morreu seguindo esta convicção. Os cristãos eram exortados pelos apóstolos a obedecerem aos governantes romanos, alguns dos quais os martirizavam, pelo motivo de que o governo era ordenado por Deus. "Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores," escreveu Paulo. "Porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade, resiste à ordenação de Deus ..."[20] Isto significaria, portanto, que um conflito entre uma lei civil e uma lei moral seria um conflito entre duas leis que Deus ordenou, visto que Deus ordenou ambas. Se entrarem em conflito, conforme obviamente fazem quando o governo promulga a ordem de tirar vidas inocentes, então deve-se escolher o menor de dois males. Um exemplo claro disto se acha em Êxodo 1:15-22. O rei do Egito ordenou as parteiras matarem todo nené masculino dos hebreus que nascesse. As parteiras desobedeceram a lei civil e deixaram viver as crianças inocentes. Escolheram o menor de dois males.

Exemplos deste tipo podem ser multiplicados. Nem todo absolutista ideal concordaria que todos estes exemplos representam casos legítimos de conflitos insolucionáveis de regras morais inquebráveis. O que concordariam, no entanto, é que

quando há um conflito de absolutos, é errado violar qualquer um deles. A única escolha desculpável ou perdoável é fazer o mal menor e pleitear misericórdia pela sua ação.

II. O ABSOLUTISMO IDEAL AVALIADO

Por causa das suas muitas formas e dos poucos proponentes identificáveis, a posição absolutista ideal é de difícil avaliação. Logo, a maior parte da nossa avaliação terá de centralizar-se nalguns dos elementos essenciais e implicações do conceito. Em primeiro lugar, alguns aspectos positivos serão notados.

A. Algumas Contribuições Positivas do Absolutismo Ideal

O absolutismo ideal pode ser recomendado por várias coisas. É uma tentativa para conservar uma base inabalável para a conduta humana. Procura tratar dos problemas das normas conflitantes. Além disto, ao fazer assim, lança muita luz sobre a natureza da culpa, da responsabilidade, e do perdão; especialmente de um ponto de vista cristão. Finalmente, fornece uma solução sem fazer exceções a normas.

1. **O Desejo de Gerar Muitos Absolutos —** O próprio fato de que há um certo número de tentativas de preservar absolutos indica, pelo menos, a necessidade sentida por muitos moralistas de terem uma base firme para fundamentar os interrelacionamentos humanos. O absolutista ideal deve ser recomendado por seus esforços, vãos ou não, no sentido de achar uma base fixa para a moralidade. Visto que nenhum exemplo específico foi dado de exatamente o que é a base para estes muitos absolutos, não há necessidade de avaliar estes argumentos aqui. Basta notar que se a base é a revelação, a pressuposição, a intuição, ou seja o que for, o absolutista ideal corretamente vê a necessidade de manter uma base inabalável para a moralidade. O problema é demonstrar que as normas éticas que a pessoa usa, seja qual for a origem, realmente são dignas de lealdade inabalável. Este problema torna-se especialmente agudo tendo em vista o reconhecimento que estas normas às vezes colidem entre si.
2. **Alguma Luz lançada sobre a Natureza da Responsabilidade e da Graça —** Deve ser reconhecido que a solução do absolutismo ideal aos dilemas morais torna-se mais plausível tendo em vista um conceito cristão da graça capacitadora — mais assim do que por motivos puramente naturalistas. Afinal, falando racionalmente, por que deveria haver qualquer responsabilidade quando não havia capacidade de corresponder? Por que alguém deve ser condenado por não fazer aquilo que não podia fazer? Falando de modo racionalista, o fato da responsabilidade pareceria subentender a capacidade de responder. No entanto, o quadro altera-se consideravelmente quando uma dimensão sobrenatural é introduzida. Faz, pois, mais sentido dizer que alguém não é capaz de fazer aquilo que deveria fazer, *se* há alguém que pode capacitá-lo a fazê-lo. Destarte, aquilo que não faz sentido por motivos puramente moralistas, viz., um mandamento no sentido de fazer aquilo que é humanamente impossível, passa a fazer sentido quando há algum meio de torná-lo divinamente possível. Ou seja: faz sentido afirmar que *deve* não subentende, necessariamente, *pode* num nível puramente humano, se há disponível alguma ajuda sobre-humana que *pode* levar a efeito o que deve ser feito. Em síntese, a pessoa pode ser considerada moralmente responsável por não fazer por mero esforço humano aquilo que deve fazer, se Deus lhe torna disponível poder sobrenatural mediante o qual pode fazê-lo. Noutras palavras, um homem pode ser considerado moralmente responsável por não estar

disposto a fazer uso da graça que poderia capacitá-lo a fazer aquilo que deveria fazer.

3. Uma Solução Sem Exceções — Em comparação com algumas das outras soluções do problema das normas conflitantes, o absolutismo ideal tem com ele uma simplicidade inadulterada. Nenhum cálculo complexo é necessário para determinar a culpa. Nenhuma ordem elaborada de princípios morais é necessária para apontar com precisão a responsabilidade. Uma norma universal nunca deve ser quebrada, e pronto! Se for quebrada, com ou sem conflito, então a pessoa é culpada e deve reconhecer o fato. Se a qualidade definitiva e a simplicidade fossem os únicos critérios, neste caso o absolutismo ideal seria virtualmente impecável.

Mesmo num sentido menos eulogístico, o absolutismo ideal deve ser recomendado por manobrar até chegar a uma posição sem exceções. Diferentemente do situacionismo e do generalismo, uma vez que uma norma é estabelecida para o absolutismo ideal, não há absolutamente nenhuma exceção para subverter sua validez. Tem a vantagem decidida de baixar normas para a vida, sem quaisquer condições. Simplesmente não há condições ou circunstâncias segundo as quais se pode transgredir estas normas absolutas sem incorrer em culpa. Tendo em vista a complexidade e a sutileza doutras posições éticas que envolvem uma superimposição um pouco detalhada de valores, ou um procedimento tortuoso de casuística, o absolutismo ideal deve vir como uma brisa agradável àqueles que desejam soluções simples.

B. Algumas Dificuldades Sérias com o Absolutismo Ideal

A despeito do seu apelo àqueles que procuram algo definitivo e simples, o absolutismo ideal tem algumas dificuldades graves. Nem todas as normas éticas possuem a qualidade definitiva ou a universalidade, e as decisões éticas não são sempre simples. Entre os problemas vinculados ã posição do idealista ideal podem ser mencionados sua tendência ao legalismo, uma falsa aplicação da doutrina da depravação, um entendimento errôneo da responsabilidade moral, e uma tentativa fútil de esconder-se por detrás da incompreensibilidade.

1. A Tendência ao Legalismo — De modo contrário ao argumento de Fletcher,[21] argumentaríamos que uma posição pode sustentar muitas normas sem ser legalista. Não é essencial para uma ética de muitas normas que estenda indevidamente suas normas ou abuse delas, que é o que a ética do legalista faz. O uso de muitas normas, até mesmo de normas absolutas, não torna uma ética automaticamente legalista. Quando, porém, a posição não demonstra nenhuma disposição de pôr em ordem e aplicar estas normas de modo que atos eticamente responsáveis possam ser cumpridos sem culpa, nesse caso a posição tende mesmo a ser legalista. Esta é precisamente a situação do absolutismo ideal. Não demonstra disposição alguma de reconhecer a justiça ética de cumprir obrigações sobrepujantes. Por que um homem que escolhe a *melhor* das suas alternativas disponíveis deve ser considerado culpado de perpetrar uma *maldade,* ainda que seja considerado um mal menor e perdoável? Parece legalista de modo desnecessário e inflexível forçar um homem a ater-se à letra da lei quando já obedeceu às exigências de uma lei superior. Por que deve ser considerado culpado de qualquer modo, quando fez o bem, i.e., a alternativa melhor?

Realmente, nalgumas das próprias ilustrações usadas da Escritura é declarado claramente que era certo ou *bom* (não um mal menor) cumprir a obrigação superior. No conflito entre a misericórdia e a guarda do sábado, Jesus disse deliberadamente: "Logo, é lícito fazer *bem*, aos sábados." No caso das parteiras hebréias está escrito: "E Deus fez *bem* às parteiras; e o povo aumentou e se tornou muito forte. E porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes constituiu família." Semelhantemente, Abraão foi *justificado*

diante de Deus por sua disposição de oferecer Isaque, e não foi condenado por cometer um mal menor.[22] Em cada caso, o ato realizado não era um mal menor mas, sim, *o máximo bem.* Decerto, ninguém deve ser tido por pessoal e moralmente culpado pelo ato de fazer o máximo bem possível, sejam quais forem as circunstâncias.[23]

2. A Falsa Aplicação da Doutrina da Depravação — Seja o que mais possa ser significado pela doutrina bíblica da depravação, certamente não significa que a responsabilidade moral pessoal é eliminada pela expiação. Mas é exatamente isto que aconteceria se o absolutismo ideal fosse levado à sua conclusão lógica. Pois sustenta, de modo inconsistente, que a pessoa é considerada responsável pela falta de fazer o bem quando somente males são possíveis. Isto significa que a pessoa não está livre para não pecar (até mesmo pela graça capacitadora de Deus). Significaria que Deus pede aos homens que façam aquilo que Ele sabe que não podem fazer (e que Ele não os ajudará a fazer) e considera-os culpados por não fazê-lo, de modo que possa perdoá-los por fazê-lo. Se o caso fosse assim, não seria uma tragédia moral; seria um tipo de divina comédia. Deus estaria forçando os homens a pecar somente a fim de poder perdoá-los. Nem pense nisso! Realmente, se o pecado for inescapável, neste caso Cristo não poderia ser impecável.

Mesmo que os homens *não pudessem* deixar de pecar com seu próprio poder, certamente são *capazes* de não pecar, mediante o poder capacitador de Deus. E decerto este poder está disponível para todos os homens que estão *dispostos* a recebê-lo. Se, pois, os homens devem ser condenados com justiça por não cumprirem seu dever, logo, deve haver algum modo possível de cumpri-lo. O pecado em geral talvez seja inevitável, mas cada pecado em particular poderia ter sido evitado. Ou seja: os homens inevitavelmente pecarão, mas não há nenhum pecado individual que não poderia ter sido resistido pela graça capacitadora de Deus. Mas, segundo a solução do absolutista ideal a um conflito de normas absolutas, Deus não fornece meio algum para evitar a culpa. O homem é pessoalmente responsável por um mal moral que não podia evitar. É verdade que onde a culpa deste tipo é inevitável, a graça do perdão está disponível. Mas a pergunta não é se pecados inevitáveis são perdoáveis; a pergunta é por que o maior bem que um homem pode fazer deve torná-lo culpado. Noutras palavras, conforme a posição do absolutista ideal, não há maneira de manter a justiça de Deus tendo em vista a responsabilidade humana.

3. Um Entendimento Errôneo da Responsabilidade Moral — Não fica claro se a depravação é entendida erroneamente porque a responsabilidade não é entendida, ou vice-versa. Em qualquer hipótese, as duas estão estreitamente ligadas entre si. E se houvesse um conceito claro da responsabilidade moral, não haveria necessidade alguma de aplicar erroneamente a depravação para aliviar o dilema. Como foi notado anteriormente, pois, faz sentido dizer que a graça é a resposta à culpa, que o perdão é a resposta ao pecado, etc. Mas *não* se segue disto que a graça ou o perdão possam ser usados para salvar do colapso um sistema de ética concebido de modo inadequado. Ou seja: não se deve tornar um indivíduo pessoal e moralmente responsável por não fazer aquilo que não tinha maneira de fazer. Porque mesmo se o indivíduo não possui o poder de fazê-lo "por conta própria," deve pelo menos poder obter a graça capacitadora da parte de Deus. Doutra forma, os mandamentos divinos não seriam razoáveis, porque Deus estaria ordenando o impossível. Deve ser suposto que há alguma maneira para o indivíduo cumprir seu dever moral, senão, um Deus moral e razoável não o preceituaria para ele. E se o agente moral cumpre seu dever com o uso de recursos humanos ou divinos não é a questão em pauta. De qualquer maneira, o mandamento subentende a possibilidade de cumpri-lo. A responsabilidade realmente subentende a capacidade de responder; deve realmente subentende pode num sentido global.

Não somente a responsabilidade moral está destituída de sentido sem a capacidade moral disponível para responder, como também a responsabilidade moral não faz sentido se cada pecado é inevitável. Por que um homem deve ser castigado por fazer seu *melhor?* Deve ser recompensado por fazer o assim chamado "menor de dois males" pois é realmente o "maior de (dois) bens." Ou, se uma alternativa for má, logo, pelo menos uma alternativa deve ser boa. Destarte, seria melhor dizer que a pessoa deve fazer o maior bem e não o mal menor. Estas posições não são idênticas. As duas posições podem escolher a mesma alternativa num determinado caso. Mas para o absolutista ideal é moralmente *errado* fazê-lo porque é um mal, quer seja menor, quer não. Segundo o outro ponto de vista, não é moralmente errado "quebrar" uma norma inferior a fim de observar uma norma superior. Sempre há pelo menos uma coisa certa a ser feita. Porque, conforme disse o apóstolo Paulo: Deus é fiel, e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças; peio contrário, juntamente com a tentação, vos proverá livramento, de sorte que a possais suportar."[24]

4. Um Problema Cristológico Sério — Talvez a objeção mais relevante ao absolutismo ideal, do ponto de vista cristão, seja que tornaria a impecabilidade de Cristo, ou impossível, ou sem significado como paradigma da moralidade cristã. Se há situações morais em que o pecado é realmente inevitável, neste caso Cristo certamente as enfrentou e Ele mesmo é pecaminoso. Mas se pecou, então não é o Salvador impecável que o Novo Testamento alega que Ele é.[25] Assim, a doutrina da expiação vicária ficaria ineficaz. Cristo, pois, não seria o sacrifício impecável pelo pecado.

Mas se o próprio Cristo era pecaminoso, então como pode Ele ser o exemplo da perfeição cristã? E, do outro lado, se Cristo não encontrou tais dilemas morais, então não foi realmente tentado em todas as coisas, como nós (Hb 4:15). Ou seja: se Jesus nunca enfrentou realmente qualquer das escolhas morais trágicas que nós temos que fazer, como pode Ele ser o exemplo moral relevante para nossas vidas? Destarte, segundo a tese do absolutismo ideal, ou Jesus era pecaminoso ou não enfrentou os tipos realistas de conflitos morais que Seus discípulos enfrentam.

Parece bastante óbvio que nenhuma destas alternativas é a situação verdadeira. As Escrituras indicam claramente que Cristo não teve pecado e que, mesmo assim, enfrentou vitoriosamente todos os tipos da tentação ao pecado. Segue-se daí que o pecado não é necessário. Não há situações em que as únicas alternativas são pecaminosas. Jesus nunca foi confrontado com uma delas, e nem Seus discípulos as enfrentam.

Leituras Sugeridas

Forell, G.W. *Ética da Decisão*

Ibid., *A Fé Ativa no Amor*

Lewis, C.S. *O Problema do Sofrimento*

NOTAS DE RODAPÉ

1.Veja capítulos um e três para mais explicações e críticas do tipo de normas "universais" dos utilitaristas das regras.

2.Naturalmente, alguém poderia "culpar" a Deus por ter criado a *possibilidade* do conflito moral, embora o conflito propriamente dito venha contrariar Sua intenção moral. Os teístas, no entanto, poderiam responder que se Deus pretendeu a própria possibilidade do conflito, teve uma boa intenção, porque tornou possível a liberdade e a perfeição moral. Ver. CS. Lewis, *O Problema do Sofrimento,* capítulos seis e sete.

3.Tirado de *What Luther Says,* St. Louis, Missouri: Concórdia Publishing House, 1959, compilado por Ewald M. Plass, pág, 4149-4157, 4170, 4178.

4.Romanos 5:12; 8:20.

5.Ezequiel 18:20.

6.Alguns destes teólogos existencialistas adotam a posição de que há dilemas morais, em que qualquer das alternativas está errada, quando conflitam entre si normas meramente relativas (não-absolutas), Mas, conforme nota Paul Ramsey: "Segundo o ponto de vista deles, uma política pode ser inepta ou errônea, mas é difícil ver como decisões poderiam ser erradas." *War and the Christian*

Conscience, Durham, N.C.: Duke University Press, 1961, pág. 13. Ou seja: se as normas não são absolutas nem universais, porque, então, alguém deve considerar errado quebrar uma delas a fim de levar a eleito os melhores resultados possíveis?
7.Carl. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics,* págs. 168, 393.
8.Registrado em Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality,* Westminster Press, págs. 136, 196.
9.Edward J. Carnell, *Christian Commitment,* Nova York: The Macmillan Company, 1957, págs. 229, 223.
10. Paul Ramsey, "The Case of the Curious Exception," em *Norm and Context in Christian Ethics, e*d.
por Gene H. Outka e Paul Ramsey, Nova York: Charles Scribner's Sons, 1968. 11 Cf. Mateus 23:23; João 19:11; 1 Coríntios 13:13.
12.Tomás Aquino acusou Joviniano de sustentar, falsamente, que todos os pecados são iguais. Veja *Summa Theologica* I — II, 73, 2.
13.Veja os capítulos três e quatro.
14.Cf. 1 Pedro 2:24; 3:18; Romanos 3:21-28.
15.Veja o capítulo dois, onde é discutida a posição de Kierkegaard.
16.Tirados de *Situation Ethics,* de Fletcher. Veja nossa discussão destes exemplos supra, no capítulo dois.
17.Mateus 8:21; 10:37.
18.Gênesis 22:1 ss. Veja também o tratamento que Sören Kierkegaard dá ao caso, no capítulo dois supra. Cf. Mateus 12:1 ss.; 23:23.
19.Platão, *Cristo,* 51, c-e.
20.Romanos 13:1-2; cf. Tito 3:1; 1 Pedro 2:13.
21.Fletcher, op. cit., capítulo um.
22.Cf. Mateus 12:12; Êxodo 1:20, 21; Hebreus 11:17-19.
23.Se o dilema moral de um indivíduo for causado por escolhas antecedentes dele próprio, pode ser considerado culpado por fazer aquilo que não poderia evitar. Porque então sua liberdade pessoal era antecedente. Ou seja: poderia ter livremente escolhido anteriormente não permitir ter ficado numa posição em que perderia o controle da sua Uberdade. Por exemplo, alguém que bebe muitas bebidas fortes, sabendo que deverá guiar um carro, *é* culpado por quaisquer danos que causar como condutor bêbado.
24.1 Coríntios 10:13.
25.Esta consideração me foi sugerida por um colega, o Dr. Arthur Klem.

O Hierarquismo: Há Normas Universais Hierarquicamente Ordenadas

Há pelo menos três posições possíveis no que diz respeito às normas universais. Primeiramente, há o absolutismo não-conflitante que sustenta que as muitas normas universais nunca entram realmente em conflito. O problema deste ponto de vista é que não importa quão cuidadosamente se define as várias normas, ainda há conflitos reais entre elas. Em segundo lugar, há o absolutismo ideal que sustenta que, idealmente, as normas não conflitariam entre si, e quando conflitarem, a pessoa deve fazer o menor de dois males. A dificuldade com essa posição é que considera o indivíduo culpado por ter feito o melhor que podia numa situação inevitavelmente má. Uma terceira possibilidade é chamada hierarquismo, que sustenta que sempre que as normas conflitam entre si, a pessoa está moralmente com a razão ao quebrar a norma inferior a fim de guardar a superior.

I . O HIERARQUISMO ÉTICO EXPLICADO

O hierarquismo ético é assim chamado porque sustenta um arranjo ou ordem hierárquica das normas éticas, baseado na escala relativa de valores que representam. Subentende uma pirâmide de valores normativos que *em, e por si mesmos,* são objetivamente obrigatórios sobre os homens. Mas quando dois ou mais destes valores entrarem em conflito, a pessoa está isenta da sua obrigação, doutra forma inevitável, a uma norma inferior, tendo em vista a obrigação preferencial da norma superior.

A natureza precisa do hierarquismo pode ser vista mediante comparações. O antinomismo *exclui* todas as normas éticas objetivas. O situacionista sustenta uma norma *exclusiva* de natureza absoluta. O generalista vê todas as normas como estando sujeitas a *exceções.* No absolutismo não-conflitante é argumentado que as normas nunca

conflitam realmente entre si, mas que sempre há uma via de *escape* dos dilemas aparentes. Segundo o absolutismo ideal, quando há um conflito de normas, o mal é inevitável, mas *desculpável* ou perdoável. No hierarquismo, porém, a pessoa não é culpada por quebrar uma norma inferior mas, sim, tem *isenção* dela tendo em vista o dever sobrepujante a uma norma superior.[1]

A. A Tese Básica do Hierarquismo

Historicamente, tem havido muitos exemplos de valores hierarquicamente ordenados, sendo que a maioria deles brotam da fonte neoplotiniana, Plotino.[2] A premissa que é comum a todo o hierarquismo é basicamente a mesma, a saber: as coisas estão ordenadas numa escala do bem, com variações entre o menos bom e o máximo bem. Eticamente lalando, algumas coisas são melhores do que outras. Os valores devem ser pesados, e a pessoa deve agir de acordo com isto. Os bens menores devem ceder lugar aos bens maiores. Conforme se pode esperar, nem todas as escalas de valores éticos são idênticas. Alguns atos ou efeitos pesam mais num ponto de vista do que noutro. Há, no entanto, uma grande área de concordância acerca dalguns valores básicos. E, a fim de simplificar a análise, e facilitar a avaliação, o autor assume a responsabilidade pela posição de absolutismo hierárquico esboçada aqui.

A primeira pergunta a enfrentar é: quando as normas que representam valores diferentes entram em conflito, qual valor é intrinsecamente mais alto? Visto que, segundo a posição hierárquica, sempre se deve praticar o melhor bem possível (ainda que isto envolva a prática de um mal inferior), então a pessoa deve ter alguma maneira de saber quais valores são intrinsecamente superiores. Os seguintes princípios são oferecidos como guia para fazer decisões, tendo em vista possíveis conflitos de valores.

1. As Pessoas São Mais Valiosas do que as Coisas — O primeiro princípio básico do hierarquismo, acerca do qual se pode esperar concordância geral é que as *pessoas* são mais valiosas do que as *coisas*. É por isso que as pessoas devem ser *amadas* e as coisas devem ser *usadas*. E, inversamente, as coisas não devem ser amadas e as pessoas não devem ser usadas. Nas palavras de Kant, as pessoas devem ser tratadas como *fins* mas nunca como *meios*. Ou nas palavras de Martin Buber, deve-se manter um relacionamento eu-tu com pessoas e um relacionamento eu-isso com as coisas. Ou seja, nenhum outro sujeito deve ser tratado como mero objeto, mas, sim, como outro sujeito com sua própria subjetividade e liberdade.

Várias implicações deste princípio podem ser notadas. Em primeiro lugar, as pessoas são intrinsecamente superiores às coisas, porque os sujeitos são mais valiosos do que meros objetos. Um sujeito pode olhar outras coisas como objetos (até mesmo a si próprio), mas um objeto não pode conhecer nem a si mesmo nem a outro objeto. A subjetividade envolve uma auto-consciência tal qual os homens possuem mas os animais não possuem. O homem não é somente consciente (assim como os animais superiores), é também *auto-cons*ciente. O homem tem uma subjetividade que transcende sua objetividade. Quando, pois, o homem se olha como um objeto, há quem olha (i.e., o sujeito) além e por cima daquilo que é olhado (i.é., o objeto). Há o "eu" que olha e faz a afirmação acerca de "mim" ou de "aquilo." Destarte, a capacidade do sujeito de transcender a mera objetividade manifesta seu valor intrinsecamente mais alto do que um mero objeto.

Em segundo lugar, um sujeito pessoal é intrinsecamente superior a um objeto, conforme é manifestado pela capacidade do sujeito para a auto-determinação. Os objetos podem ser determinados, mas somente os sujeitos podem determinar. E somente sujeitos pessoais como os homens podem auto-determinar. Noutras palavras, uma pessoa é um ser intrinsecamente mais alto que uma coisa, porque as pessoas são livres.

As pessoas, diferentemente das coisas, não estão completamente sujeitas, nem aos fortúnios da indeterminação, nem às puras mecânicas da determinação; as pessoas têm o poder da auto-determinação. Desta maneira, pode-se dizer que as pessoas são mais valiosas do que as coisas, da mesma maneira que a autonomia é mais valiosa do que a completa dependência. Pois os auto-sustentados são mais valiosos do que os dependentes; os homens são mais valiosos do que os fantoches.

Em terceiro lugar, as pessoas são intrinsecamente mais valiosas do que as coisas, porque as pessoas podem relacionar-se pessoalmente com outras pessoas; as coisas não podem fazê-lo. As pessoas são sujeitos, e os sujeitos podem relacionar-se com outros sujeitos através de uma rede de inter-subjetividade; os objetos não podem fazê-lo. Somente as pessoas podem ter relacionamento "eu-tu" com outras pessoas. Um objeto é um "isso"e, como tal, não entra em relacionamentos pessoais. Na realidade, objetos ou coisas não podem *relacionar-se* com outros; podem apenas *ser relacionados.* Somente os sujeitos, pois, têm o poder de relacionar-se com coisas. O sujeito é ativo mas um objeto é passivo. Logo, os sujeitos pessoais são mais valiosas, como tais, do que os objetos.

2. **A Pessoa Infinita É Mais Valiosa que Pessoa(s) Finita(s) —** Aceitando-se um arcabouço teísta, deve ser sustentado que a fonte infinita, de todas as pessoas finitas, tem mais valor do que elas. Na realidade, a pessoa infinita é o que há de mais valioso de tudo. Seria, pois, uma lógica estranha sustentar que a fonte de todo o valor não é valiosa em si mesma.[3] Pelo contrário, Deus é de valor infinito. Ele não somente é a base de todo o bem como também é a essência do próprio bem. Além disto, Ele não é somente o Criador de toda a personalidade como também Ele mesmo é essencialmente pessoal. Ele é o Sujeito infinito por meio de quem todos os sujeitos podem ser relacionados entre si. Deus é o "Eu" infinito que é o nexo do relacionamento para todos os "eu" finitos.

A implicação disto é óbvia. Sempre que há um conflito entre o valor das pessoas finitas e do Ser infinitamente pessoal, a pessoa deve preferir este último a todas as primeiras. Toda a personalidade e os relacionamentos pessoais são valiosos. Mas a personalidade do Infinito, e os relacionamentos pessoais com o Ser infinitamente pessoal são de valor ilimitado. Na linguagem da Escritura, sempre que há um conflito entre os valores divinos e humanos, "importa antes obedecer a Deus do que aos homens."[4]

3. **Uma Pessoa Completa é Mais Valiosa do que uma Pessoa Incompleta —** Uma pessoa incompleta é uma que tem capacidades limitadas de receber e/ou expressar o amor. São pessoas que têm capacidade limitada de receber e/ou entrar em relacionamentos interpessoais. Mesmo assim, as pessoas incompletas são humanas e não devem ser extirpadas como plantas e animais indesejáveis são extirpadas para melhorar a raça. Pelo contrário, as pessoas incompletas são mais valiosas do que qualquer planta ou animal. E tanto por causa do seu valor humano como por causa da sua necessidade especial, devem ser tratadas com cuidado, a fim de que possam tornar-se tão completas quanto possível. O estado incompleto é frequentemente ligado com algum defeito físico ou mental, mas os defeituosos não são, de modo algum, necessariamente incompletos na sua personalidade. Na realidade, um destes defeitos frequentemente torna-se a ocasião para o desenvolvimento de uma personalidade muita completa e madura. Há, no entanto, alguns casos muito severos em que as deformidades ou o retardamento são tão grandes que limitam seriamente o desenvolvimento da personalidade. O próprio fato de que grande cuidado e esforço são exercidos para curá-los indica que seu estado é menos do que completo.[5]

As ocasiões em que há um conflito irresolvível entre os completos e os incompletos são um pouco raras. Usualmente, tanto a pessoa completa quanto a incompleta pode ser ajudada ou salva. Há, no entanto, algumas situações — especialmente na medicina e na guerra — em que é impossível ajudar as duas de modo eficaz. Em tais casos, deve-se escolher o valor superior do completo em preferência ao valor inferior do incompleto.

Mas é da máxima importância tanto aqui quanto com os demais princípios, que a escolha de *uma* sobre a outra (em contraste com a ajuda a *ambas)* somente é exigida *no caso de conflitos irresolvíveis.* Sempre que é possível ajudar tanto as pessoas completas quanto as incompletas, então certamente as pessoas incompletas não devem ser negligenciadas.

4.**Uma Pessoa Real Tem Mais Valor do que uma Pessoa em Potencial —** Outra consideração na hierarquia de valores é que uma pessoa real é mais valiosa do que uma pessoa em potencial. Uma pessoa real é uma que *existe;* uma pessoa em potencial é uma que *pode ser.* A realidade dalguma coisa *é* mais importante do que sua mera potencialidade. Um carvalho real é melhor do que uma mera bolota. Uma pessoa real é de maior valor do que uma pessoa em potencial, porque a primeira tem plena realidade ao passo que a segunda tem somente potencialidade. *Ser* plenamente humano é melhor do que a mera possibilidade de *tornar-se* plenamente humano.

E assim como a planta propriamente dita é mais valiosa do que a semente (a planta potencial), assim também uma mãe é mais valiosa, intrinsecamente como pessoa, do que o óvulo fertilizado dentro do útero dela. A mãe, pois, é uma pessoa real, ao passo que o embrião é apenas uma pessoa em potencial. Ela *é* um sujeito maduro, livre, autônomo; o não-nascido apenas tem a potencialidade de tornar-se tal. Logo, segue-se que quando há *conflitos insolúveis* entre os valores que envolvem seres humanos em potencial e seres humanos reais, o real deve tomar a precedência sobre o potencial. Mais será dito acerca disto posteriormente.

Tendo em vista o princípio de que as pessoas reais têm mais valor do que as pessoas em potencial, não se deve tirar a conclusão apressada de que as pessoas em potencial não têm *nenhum* valor. Pelo contrário, conforme ilustra o princípio seguinte, as pessoas em potencial são altamente valiosas.

5.**As Pessoas em Potencial São Mais Valiosas do que Coisas Reais —** A personalidade é tão valiosa que até mesmo a personalidade em potencial é melhor do que a mera qualidade de coisa. É por isso que se deve dar grande respeito à vida humana até mesmo no estado embriônico. Um embrião não nascido é um ser humano em potencial; um apêndice não o é. O embrião humano *pode* tornar-se outra pessoa humana livre e autônoma e (as condições sendo favoráveis) realmente o *faz;* um apêndice humano não pode fazer assim. Logo, é uma coisa séria e sagrada interferir com a personalidade em potencial. Esta é a falha da teoria do apêndice. Além disto, manipulações genéticas que podem afetar a futura personalidade da pessoa têm implicações morais específicas e graves.

Uma pessoa em potencial é de um valor tão grande que não deve ser sacrificada por nenhuma *coisa* no mundo. O cachorro mais altamente treinado, como tal, não deve ser comparado com o valor da criança ainda não nascida de uma mulher pobre e desconhecida. Assim como o homem infeliz citado por John Stuart Mill é melhor do que um porco feliz, assim também um homem em potencial é melhor do que qualquer animal real no mundo inteiro. Isto porque o puro potencial para tornar-se humano é incomparavelmente superior ao valor real de um famoso cavalo de corrida. O computador mais sofisticado e o animal mais educado não podem entrar nos

relacionamentos pessoais. Não podem amar, e ainda que possam ajudar aos homens dalguma maneira, não podem saber que estão sendo úteis. Um ser humano pode fazer estas duas coisas, e muito mais.

Naturalmente, uma pessoa em *potencial* não pode amar, mais do que uma máquina ou um animal. Pode, portanto, ser argumentado que uma pessoa em potencial (i.e., um embrião) não tem mais valor do que uma mera coisa. Esta seria uma conclusão tanto apressada quanto injustificável, por várias razões. Primeiramente, porque as potencialidades realmente são diferentes na sua *natureza.* Por exemplo, a gelatina tem a potencialidade de ser moldada em pequenas formas para a mesa das refeições, e o aço tem a potencialidade de ser estruturado em grandes edifícios. Mas a gelatina não tem a potencialidade de ser transformada em arranha-céus, ao passo que o aço a tem. Há uma diferença *real* nos seus respectivos potenciais. Ou, usando outra ilustração, uma bolota tem o potencial de tornar-se um carvalho, mas uma pedrinha não o tem. Isto significa que há uma diferença no tipo de realidade que cada um possui. Uma coisa pode transformar-se em carvalho e a outra não pode. E assim também há uma realidade (ainda não amadurecida, sem dúvida) dentro do embrião humano que o torna mais valioso, mesmo como uma pessoa em potencial, do que qualquer ser plenamente desenvolvido mas não-pessoal no universo inteiro.

Há uma segunda razão para preferir um ser pessoal em potencial a um ser não-pessoal. É melhor ter o potencial de ser uma pessoa, ainda que este potencial nunca venha a ser realizado, do que não ter este potencial de modo algum. É melhor, porque o objeto, tendo tal potencial, *pode* tornar-se uma pessoa ao passo que uma pedra, que não tem potencial para tornar-se uma pessoa, *não pode* tornar-se uma pessoa. É melhor ter a oportunidade de ser ou fazer alguma coisa boa, que nunca se concretiza, do que não ter aquela oportunidade de modo algum. Na realidade, uma pessoa em potencial é melhor do que um mero objeto ou coisa, mesmo que a pessoa em potencial desenvolva a personalidade e depois a arruine ou rejeite. Porque "é melhor ter amado e perdido do que nunca ter amado." É melhor estar livre, mesmo se a pessoa traz a escravidão sobre si mesma por meio da sua liberdade, do que não estar livre de modo algum. Ou seja: o potencial para o maior bem de ser uma personalidade deve ser preferido à realidade do bem menor de ser uma mera coisa.[6]

6. Muitas Pessoas São Mais Valiosas do Que Poucas Pessoas — Se uma pessoa tem valor intrínseco, segue-se que duas pessoas têm mais valor, e o máximo número de pessoas possível tem o maior valor. Isto significaria que se alguém fosse confrontado com uma decisão que envolvia a possibilidade de salvar, ou cinco vidas, ou uma vida, neste caso deve salvar o maior número possível de vidas. Muitas pessoas, pois, têm mais valor do que uma só pessoa. E o valor maior não está baseado na mera quantidade de pessoas, mas, sim, no potencial para os relacionamentos inter-pessoais e a valorização da personalidade de todas as pessoas envolvidas. Ou seja, há algo qualitativamente superior em muitas pessoas em comparação com poucas pessoas. Se a personalidade e os relacionamentos inter-pessoais são intrinsecamente bons, logo, reduplicar e enriquecer este bem é certamente um bem maior.

Cidades superpopuladas e a ameaça de um mundo superpopulado talvez pareçam exceções ao princípio que muitas pessoas são melhores do que poucas pessoas. Realmente, à primeira vista, pode parecer que o princípio está dizendo que a maior família possível será o maior bem possível para todos os pais. Estas conclusões não devem ser tiradas, porque refletem um mal-entendimento básico em vários níveis. Primeiramente, a palavra "possível" coloca algumas limitações sobre o princípio. Se uma família, uma nação, ou até mesmo uma raça chegar ao ponto em que se esticou para ultrapassar suas próprias possibilidades, há, então, modos embutidos para nivelar

as populações, tais como a fome, as pestes, e a guerra. Além disto, o número de pessoas num determinado espaço não deve ser multiplicado além da possibilidade de todas elas terem uma "personalidade" completa. Quer dizer que é concebível que num mundo de tempo e espaço como o nosso, pode haver um número demasiadamente grande de pessoas para cada indivíduo desenvolver plenamente sua personalidade. Se for assim, seria um mal. Porque o princípio de que muitas pessoas são melhores do que poucas estende-se somente tanto quanto permite a palavra "pessoa." Quando os indivíduos já não podem ser pessoas, neste caso ninguém está obrigado a aumentar ainda mais o número de indivíduos.

7. Atos Pessoais Que Promovem a Personalidade São Melhores do que Os que Não a Promovem — Há muitos atos realizados por pessoas com respeito a outras pessoas, mas não são todos de igual valor. Alguns atos de pessoas são impessoais, e.g., a indiferença para com outras pessoas na sua necessidade. Alguns atos de pessoas são antipessoais, e.g., o ódio para com os homens doutra raça. E dos demais atos pessoais, alguns promovem os relacionamentos interpessoais melhor do que outros. Em cada caso, os superiores devem ser preferidos aos inferiores. Ou seja, atos pessoais são mais valiosos do que atos impessoais, e atos mais altamente pessoais são melhores do que atos menos pessoais.

Na eventualidade de um conflito, portanto, entre níveis de valor entre atos humanos possíveis, sempre se deve ceder àqueles modos de ação que contribuem para relacionamentos pessoais melhores. Se, pois, as pessoas têm valor intrínseco, os atos pessoais que melhor promovem a personalidade são o tipo melhor de atos. E visto que a. personalidade é desenvolvida somente em relacionamentos interpessoais com outras pessoas, os atos pessoais que melhor promovem este relacionamento interpessoal são superiores àqueles que não o fazem. Tendo em vista este princípio, se a pessoa está presa num dilema moral em que deve escolher entre um número igual de pessoas que vivem ao passo que as demais morrem, a decisão deve ser baseada em qual pessoa (ou pessoas) provavelmente promoverá os melhores relacionamentos verdadeiramente interpessoais se viver. Nesta base, um general pode ser salvo e um soldado sacrificado, ou um ministro conservado com vida ao passo que um assassino morra. Isto, naturalmente, deve ser aplicado somente em casos em que há um *conflito inevitável* de normas éticas. É neste sentido que uma pessoa (digamos o apóstolo Paulo) é mais valiosa do que outra (digamos Hitler), não intrinsecamente mais valiosa, mas, sim, por causa do seu valor relativo a outras pessoas.

B. Algumas Ilustrações do Hierarquismo

Mostrar precisamente como o hierarquismo é desenvolvido na experiência, talvez seja útil para ilustrar melhor suas doutrinas básicas. Ao tomar alguns dos dilemas morais clássicos e resolver o conflito por meio de descobrir quais normas representam valores intrinsecamente superiores, pode ser mais plenamente apreciado qual é o significado do hierarquismo ético. Algumas ilustrações serão tiradas das Escrituras e outras da experiência humana em geral.

1. Abraão e Isaque — O exemplo clássico de um conflito de princípios morais acha-se no mandamento de Deus a Abraão no sentido de sacrificar seu filho Isaque. Soren Kierkegaard entendeu que este era um caso em que o dever religioso da pessoa de obediência direta a Deus transcende sua responsabilidade ética aos homens. É um caso em que sua obrigação religiosa subjetiva suspende seu dever moral objetivo. A obediência de Abraão ao mandamento de Deus no sentido de matar seu próprio filho era uma suspensão teleológica do dever ético. Isto não quer dizer, diz Kierkegaard, que era

uma destruição da ética, mas somente uma desentronização temporária dela, tendo em vista sua obrigação religiosa sobrepujante.

O que Kierkegaard *não* sustentava, mas que o hierarquismo ético realmente sustenta, é que a lei moral que proíbe o assassinato foi suspendida em prol de uma lei *moral* superior. Para Kierkegaard, a lei moral pode ser transcendida somente por fins religiosos mas não por propósitos morais superiores. Moralmente, Abraão era um assassino. Mas seu salto religioso de fé conseguiu inverter isto, e transformar uma tragédia moral num triunfo religioso. Conforme Kierkegaard, Abraão não era um herói trágico por razões morais, mas, sim, um cavalheiro da fé por razões religiosas. Não havia absolutamente nenhuma justificativa ética para aquilo que Abraão estava disposto a fazer.

O hierarquismo ético, do outro lado, argumenta contra a análise de Kierkegaard, e declara que houve em mira um propósito ou principio ético superior, em vista do qual Abraão estava eticamente justificado na sua decisão. O principio superior foi seu dever de obedecer a Deus, que sempre transcende o dever da pessoa a outro homem. A pessoa de Deus, pois, e o relacionamento pessoal com Deus, são de valor superiores à pessoa do homem ou aos relacionamentos pessoais com um homem. Na escala de valores éticos o dever à Pessoa infinita sempre transcende o dever a pessoas finitas.

Além disto, de conformidade com Kierkegaard, este dever mais alto a Deus (que ele chama de religioso e nós chamamos de moral) é subjetivo, pessoal e paradoxal. Para o hierarquismo, pelo contrário, o dever a Deus pode ser declarado numa forma racional e proposicional. Talvez fosse a incapacidade de Kierkegaard de apreciar como um relacionamento pessoal pode ser declarado numa forma proposicional significante, que o forçou de chamá-lo de completamente subjetivo e além da possibilidade de ser declarado numa maneira cognitivamente significativa. Mas seja qual for a razão da retirada de Kierkegaard para o "irracional," fica claro que não considerava que o dever superior fosse um dever *ético.* O hierarquismo, do outro lado, vê o dilema de Abraão como sendo um dilema em que teve de escolher entre duas normas éticas universalmente válidas. E tendo em vista o fato de que uma das normas representa um valor intrinsecamente superior, o hierarquismo conclui que Abraão estava *moralmente* justificado ao obedecer à norma superior. Não era o menor de dois males; era o maior bem que um homem podia fazer, viz., cumprir seu dever à Pessoa infinitamente valiosa.

2. A Mentira de Bucher para Salvar Sua Tripulação — No primeiro capítulo foi examinado o caso do Comandante Lloyd Bucher. Sob a ameaça dos 'seus captores no sentido de que matariam sua tripulação a não ser que assinasse falsas confissões, mentiu para salvar as vidas dos seus homens. Seu conflito era entre a fidelidade às vidas da sua tripulação e a fidelidade à verdade. Qual norma ética deveria ter seguido? Conforme o hierarquismo ético, era correto para ele mentir (i.e., falsificar intencionalmente) a fim de cumprir o maior bem de salvar estas muitas vidas. A norma contra a mentira não foi destruída mas, sim, foi desentronizada por uma obrigação superior. Contar a verdade foi temporariamente suspenso mas não revogado. Nenhuma exceção foi feita a contar a verdade, mas uma *isenção* foi feita, tendo em vista uma obrigação superior às vidas humanas. O dever de Bucher às vidas da sua tripulação era superior à sua obrigação de contar a verdade aos seus inimigos.

Visto que a escolha de Bucher era entre relacionar-se veridicamente com pessoas que estavam ameaçando fazer um ato antipessoal se ele contasse a verdade (viz., o assassinato da sua tripulação e ser uma pessoa fiel de uma maneira pessoal e amorosa a outras pessoas (viz., sua tripulação) com as quais queria perpetuar relacionamentos pessoais, o ato de mentir era mais benéfico à promoção de relacionamentos interpessoais verdadeiros do que contar a verdade teria sido. Noutras palavras, Bucher

fez aquilo que promoveu o valor pessoal mais alto. Tratou sua tripulação como sendo pessoas; os coreanos queriam tratá-la como objetos. De fato, pode-se até mesmo argumentar que, por meio de mentir aos seus captores, salvou-os de realizar o ato decididamente antipessoal do assassinato. É verdade que o ato de mentir a eles não era, em si mesmo, um ato pessoal. Em e de si mesma, a mentira é impessoal e desamorosa. Mas quando alguém pode ganhar um valor pessoal sobrepujante ao suspender a prática da verdade, neste caso é moralmente justificável e pessoal fazê-lo.

3. **Alguns Outros Exemplos Bíblicos —** Há numerosos exemplos na Escritura em que uma norma inferior é "quebrada" a fim de conservar uma norma superior. Jesus conclamou Seus seguidores a amarem a Deus mais do que a seus pais.[7] Os apóstolos às vezes se achavam em contenda com as próprias leis humanas as quais, conforme lembravam aos seus seguidores, eram ordenadas por Deus.[8] Jesus disse que Deus desejava misericórdia mais do que o sacrifício animal, e a justiça mais do que o dízimo. Disse que havia assuntos mais importantes dentro da lei e que havia pecados maiores.[9]

No antigo Testamento as parteiras hebréias não somente desobedeceram ao rei como mentiram para salvar vidas inocentes, e Deus as abençoou por isso. Raabe também contou uma mentira para salvar os espias e a nação de Israel. Daniel e seus amigos desobedeceram a lei do país e foram preservados e abençoados por Deus.[10] E embora nem todos estes conflitos sejam conflitos entre duas leis morais absolutas (sendo que algumas delas eram leis civis), mesmo assim, alguns deles o são, e os demais ilustram a hipótese geral de que os princípios inferiores (de qualquer tipo) devem ser "quebrados" quando isto é necessário para guardar princípios superiores.

4. **Algumas Outras Ilustrações Não-Bíblicas —** A tese geral do hierarquismo ético pode ser ilustrada por alguns dilemas éticos da experiência humana em geral. A maioria destes casos foram declarados antes, mas são repetidos aqui para ilustrar a posição hierárquica na prática.

O aborto terapêutico pode ser justificado pelo motivo de que salvar uma pessoa real (a mãe) é mais valioso do que salvar uma pessoa em potencial (o nenê). A mãe tem tanto a personalidade quanto relacionamentos interpessoais, o nenê por nascer não tem nenhum. E visto que a mãe tem os valores superiores finitos que o nenê não tem, segue-se que o ato de salvar a vida dela é intrinsecamente superior àquele de salvar a do nenê.

Rejeitamos qualquer raciocínio que argumentaria que se a mãe fosse uma pessoa má (moral ou fisicamente, etc), então o nenê deveria ser conservado, visto ser ele uma pessoa potencialmente boa. Esta posição é utilitarista. Negligencia o valor intrínseco da personalidade e julga de acordo com o fato de a pessoa *faz* coisas boas ou más. Além disto, não há garantia de que a mãe não pudesse tornar-se uma pessoa melhor, nem que o nenê não crescesse para ser uma pessoa pior do que a mãe. A fim de justificar o salvamento do nenê e o sacrifício da mãe por tais motivos seria necessário ser onisciente. E fazer o papel de Deus é um papel perigoso! O homem finito deve contentar-se em fazer aquilo que é intrinsecamente certo e deixar as consequências para Deus.

No caso do barco salva-vidas superlotados, é decerto intrinsecamente certo salvar o maior número possível de vidas. Naturalmente, sempre se deve procurar teroelras alternativas. Mas se ninguém se oferece para sair, e se, depois de feita uma votação, os perdedores ainda se recusam a pular para fora, então fica sendo a responsabilidade do líder fazer tudo quanto for necessário para salvar tantas vidas quanto possível. E aquilo que deve ser feito para salvar o número máximo de vidas não é errado, é moralmente *certo.*

Nos casos de mentir e de relações sexuais fora do casamento por amor à sua pátria, pelo menos parte do problema não pode ser respondida até que seja determinado se a guerra é justificável nalgum caso, ou não. Este aspecto será tratado num capítulo posterior. Nesta altura pode ser dito que *se* uma determinada guerra é justificável pelo motivo de que salvará mais pessoas e promoverá melhores relacionamentos interpessoais, neste caso é concebível que a mentira e a espionagem que são *necessários* para ganhar aquela guerra possam ser justificadas. Mas o problema é demasiadamente complexo para qualquer generalização aqui.

O "matar" por misericórdia (a eutanásia) é outro exemplo do conflito de princípios morais. No caso em que "vegetais" humanos estão sendo conservados vivos por máquinas, a norma superior ditaria, conforme parece, desligar a tomada. No caso deles, pois, não se perpetua a personalidade em qualquer sentido relevante da palavra. É uma pessoa incompleta e destruída cujo corpo físico está sendo mantido em existência à força. Se a possibilidade de relacionamentos pessoais com outras pessoas já se foi, e se as pessoas relacionadas com a vítima se relacionarão melhor por causa disto, será, então, certo retirar o remédio ou a máquina para o paciente incurável e deixá-lo morrer. Naturalmente, não é realmente matar (i.e., *tirar* a vida dalguém) que está sendo discutido, mas, sim, permitir que uma morte misericordiosa aconteça naturalmente (i.e., *deixar* alguém morrer).

Não é preciso dizer que deixar uma pessoa real (ou até mesmo uma pessoa em potencial) morrer sem resistir seria moralmente errado. O fator determinante de se alguém é uma "pessoa" ou não, é se pode funcionar com certa medida de auto-consciência e liberdade. Se são sujeitos que podem amar e entender que estão sendo amados, são pessoas que devem ser mantidas vivas como tais, custe o que custar. (Isto certamente incluiria indivíduos retardados). Qualquer interjeição deliberada no seu sistema vital que conscientemente levaria à sua morte, seria moralmente errada.

No caso do homem preso, sem possibilidade de escape, num avião em chamas, *não* se deve atirar nele ainda que o peça. Há outras alternativas. Primeiramente, o corpo humano tem um limiar natural de dor que o leva à inconsciência quando é enfrentado com mais dor que pode suportar. No evento da morte por incêndio, os fumos usualmente induzem a inconsciência antes de o corpo sofrer dor prolongada. Seja qual for a ajuda externa disponível, deve ser exercida visando salvar a vida do homem, ou, se isto for impossível, fazer sua morte tão indolor quanto possível. Atirar tranquilizante no seu corpo seria um ato de misericórdia. *Tirar* sua vida seria moralmente errado; *deixá-lo* morrer de modo tão misericordioso quanto possível não seria moralmente errado.

II. O HIERARQUISMO CRITICADO

Ilustrações do hierarquismo ético poderiam ser multiplicadas, mas até esta altura, o leitor pode antecipar as conclusões. O que talvez não ficou ainda perfeitamente claro é como pode ser sustentado que (1) uma norma pode ser universal e inquebrável quando às vezes é certo quebrá-la, e (2) em que base se deve determinar quais normas são superiores e quais são inferiores. Estas duas considerações perfazem as críticas principais contra a posição hierárquica.

A. Qual é a Base para Determinar a Hierarquia de Valores?

Muitas escalas diferentes de valores são possíveis. Por que alguém deve seguir a disposição dos valores sugerida supra? Qual é a base para determinar quais normas são superiores e quais são inferiores? Não é verdade que hierarquistas éticos diferentes sustentam ordens diferentes de prioridades éticas? O modo mais simples de responder é

reconhecer que muitos arranjos diferentes de valores são possíveis, mas que nem todos eles são lógica e moralmente consistentes. A este autor parece que as únicas posições éticas consistentes são variações de uma ética do amor edificada no valor intrínseco das pessoas. E entre as éticas do amor, a ética cristã do amor é superior a outros tipos da ética do amor.
Este argumento pode ser defendido em duas bases: a intuitiva e a revelacional.

1. A Base Intuitiva do Hierarquismo Ético — As criaturas racionais e morais sabem por intuição que o amor deve ser preferido ao ódio, e que algumas formas do amor são superiores a outras formas. Que o amor é intuitivamente entendido como a base para os relacionamentos humanos é fortemente evidenciado pela sua presença em todos os grandes credos éticos desde os tempos antigos até aos modernos.[11] Conforme observou CS. Lewis, nenhuma cultura já ensinou que o estupro ou a crueldade às crianças eram certos. Nenhum pronunciamento ético já sustentou que é certo para um homem tomar *qualquer* mulher que queira, nem tirar a vida de qualquer homem conforme sua vontade. Não foram descobertas em lugar algum normas morais que louvem os homens por traírem seus benfeitores ou por quebrarem uma promessa a qualquer momento que desejarem.[12] Longe de serem vasta ou totalmente diferentes, a maioria dos credos éticos são bem semelhantes. E no âmago da sua semelhança há algum tipo de norma do amor. É verdade que isto às vezes é declarado negativamente, como na "Regra de Prata" de Confúcio, que diz: "Não faças aos outros o que não queres que façam a ti." Às vezes é declarado positivamente, como na Regra Áurea cristã: "Faze aos outros o que queres que façam a ti." Mas em qualquer caso há um respeito subentendido para com a outra pessoa.

Da mesma forma, os imperativos categóricos de Kant e o relacionamento eu-tu de Buber, realmente são princípios do amor.[13] Os dois homens claramente afirmam que esta regra significa que os outros devem ser tratados como pessoas ou fins, e não como meios ou coisas. E é precisamente isto que o amor subentende. Quer seja a compaixão budista, ou a solicitude cristã, ou a benevolência geral, há uma semelhança essencial de intenção baseada num reconhecimento intuitivo de que outras pessoas devam ser tratadas de modo consistente com seus próprios desejos básicos. Naturalmente, nem todas as pessoas agem para com os outros de uma maneira consistente com seus próprios desejos, e isto leva à consideração seguinte.

Mesmo *se* alguns homens ou alguns credos não reconhecessem alguma forma do princípio do amor, *devem* fazê-lo apesar disto. Ou seja: são moralmente inconsistentes por não acreditarem que devam amar aos outros. Querem ser amados ou tratados como pessoas, e, portanto, *devem* tratar aos outros desta maneira. Noutras palavras, o que um homem *faria* se fosse consistente e aquilo que *acredita* de modo inconsistente podem ser diferentes. Se, porém, os homens forem consistentes com seus desejos e necessidades básicos, acreditarão nalguma forma da norma do amor. Todas as pessoas, pois, que reconhecem sua personalidade, certamente querem ser tratadas como pessoas. E se elas estão convictas de que a personalidade deva ser prezada e respeitada nelas, segue-se que devem prezá-la e respeitá-la noutras pessoas, sempre que ela é achada. Aquilo que os homens *fazem* com os outros, ou até mesmo aquilo que *dizem* que deve ser feito para com os outros não comprova necessariamente que é isto o que *devem* fazer ou dizer. O que é dito ou feito pode ser uma máscara para a negligência do dever básico no sentido de amar aos outros. Na análise final, a prova intuitiva para a norma do amor baseia-se na insistência de todos os homens de que *eles* devem ser amados pelos outros. A partir daí é uma simples questão de consistência que toda pessoa como *eles* deva também ser amada. Logo, negar a validez de estender a norma do amor a alguém é o

equivalente de negar sua personalidade. (Quantas implicações para o preconceito racial!)

Reconhecendo que a norma do amor é sustentada (ou que *deve* sê-lo) pelo menos negativa e implicitamente por todos os seres racionais e morais, segue-se que a hierarquia dos relacionamentos do amor também é sabida intuitivamente? Os homens sabem intuitivamente que é melhor amar a Deus do que ao homem, e que é melhor salvar muitas vidas do que uma, etc? Talvez soe ousado arriscar uma resposta positiva a estas perguntas, especialmente tendo em vista o fato de que alguns homens alegam que não acreditam em Deus, mas é precisamente isto que está sendo sugerido aqui. Talvez seja melhor entendido se for colocado em termos hipotéticos. Ou seja: sim, todos os que acreditam que Deus é a fonte ulterior de todo o valor também sustentam que é melhor afirmar Seu valor ulterior do que algum valor inferior quando os dois entram em conflito. Noutras palavras, *se* houver um valor ulterior (Deus, ou seja o que for) então os homens vêem intuitivamente que é de maior valor do que as coisas que são menos ulteriores. Naturalmente, se a pessoa não tiver valor ulterior algum (e isto provavelmente não é possível), E neste caso não há conflito algum entre o ulterior e o menos do que o ulterior. Mas sempre que os homens têm valores ulteriores em vista, então vêem (ou *devem* ver) que o ulteriormente valioso é mais valioso do que o que é menos do que ulteriormente valioso. Além disto, quando há um ulteriormente valioso ou *melhor,* logo, há imediatamente o fundamento para aquilatar tudo o mais como sendo melhor ou apropriado em comparação com ele. Aquilo que é ulteriormente bom torna possível graduar tudo o mais como sendo melhor ou pior por comparação, i.e., hierarquicamente.

Decerto há diferenças nas estruturas dos valores, ainda que sejam reconhecidas estas distinções básicas que são intuitivamente conhecidas. Mas fora daquelas diferenças culturalmente relativas (que não afetam a norma básica envolvida), as diferenças significantes são devidas, sem dúvida, ao fato de que uma posição é elaborada de modo mais consistente do que outra. O hierarquismo ético que é elaborado de modo mais consistente com aquilo que os homens sabem por intuição ser certo para si mesmos (e que, portanto, *devem* aplicar a outras pessoas) é aquele que melhor exemplifica a verdadeira hierarquia de valores. É a inconsistência dos homens que causa a confusão, não suas instituições ou inclinações básicas.

2. A Base Revelacional para o Hierarquismo Ético — Para aqueles que aceitam, como o presente autor, as Escrituras Cristãs como revelação autoritária de Deus, há ainda outra fonte para o hierarquismo ético.[15] Há algumas nítidas vantagens numa abordagem revelacional à ética. Primeiramente, é muito mais definitiva do que a intuição humana. Porque há regras de conduta proposicionalmente reveladas, tais como os princípios morais contidos nos Dez Mandamentos. A Bíblia contém normas éticas divinamente registradas como Escritura. Além disto, as Escrituras fornecem uma disposição hierárquica de normas. Revelam quais normas são os princípios superiores e quais, portanto, representam os valores maiores na vida.

A primeira consideração a ser estabelecida é que as Escrituras realmente apresentam uma hierarquia de valores morais. Esta parece bastante clara num certo número de passagens bem como algumas implicações diretas. Primeiramente, Jesus referiu-Se a alguns pecados como sendo *maiores* do que outros. Disse a Pilatos: "Por isso quem me entregou a ti, *maior* pecado tem." Noutra ocasião, Jesus comparou o dízimo com a justiça e a misericórdia, e declarou que estas últimas eram *"os preceitos mais importantes da lei."* Quando Lhe foi perguntado qual era o *grande* mandamento, Jesus respondeu sem hesitação: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento. Este é o grande e primeiro mandamento.

Não disse que era o único mandamento, mas que era o primeiro mandamento quanto à importância. Porque Jesus acrescentou: "O *segundo*, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo." No Seu famoso Sermão da Montanha, Jesus distinguiu pelo menos três degraus de má-vontade, dizendo: "Se *irar* contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um *insulto* a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: *Tolo,* estará sujeito ao inferno de fogo." Jesus até mesmo pronunciou um pecado como sendo o *pior* de todos: a blasfémia contra o Espírito Santo que nunca será perdoada.[16]

O restante da Bíblia, também, fala de virtudes e vícios como sendo melhores ou piores. O apóstolo Paulo, e.g. fala do amor como a *"maior"* das virtudes. Noutro lugar, Paulo se refere a si mesmo como sendo o *"principal* dos pecadores." E o sistema legal inteiro do Antigo Testamento é edificado sobre o fato de que há tipos diferentes de pecados para os quais devia haver castigos à altura. "Olho por olho, dente por dente, e vida por vida," claramente indica que nem todos os pecados eram considerados iguais. Na realidade, o conceito inteiro de graus de castigo pela prática do mal, e de graus de recompensa pela prática do bem, dá a entender que há tipos diferentes de vícios e virtudes. "(Deus) retribuirá a cada um segundo o seu procedimento."[17]

Tendo em vista o ensinamento claro da Escritura de que os pecados não são todos iguais, é estranho ouvir cristãos dizerem tão frequentemente que todos os pecados são iguais perante Deus. O pecado é pecado, dizem eles. Os pequenos e os grandes são todos iguais perante Deus. Às vezes Tiago 2:10 é citado para apoiar a posição deles: "Pois, qualquer que guarda toda a lei, mas tropeça em um só ponto, se torna culpado de todos." Mas mediante um exame mais apurado, este versículo não ensina a *igualdade* de todos os pecados, mas, sim, o *interrelacionamento* entre todos os pecados. Diz que a lei é uma unidade e, portanto, não pode ser *parcialmente* quebrada. Quando alguém quebra até mesmo um pequeno ponto, é um violador da lei. Todo pecado é pecado por menor que seja. Mas nem todos os pecados são igualmente pecaminosos. Alguns pecadores são piores do que outros.

Às vezes ouve-se uma tentativa mais sofisticada para defender a igualdade de todos os pecados ao argumentar que os pecados diferem quanto ao *montante* de pecados envolvidos, mas não no *tipo.* Supostamente isto explicaria o fato de chamar alguns pecados de grandes (sendo maiores na quantidade mas não na qualidade) e de fazer alguns castigos piores do que outros. Mas se isto fosse assim, algumas consequências sérias se seguiriam. Cinco mentiras pequenas seriam piores do que um assassinato grande. Se os pecados diferem somente na quantidade mas não na qualidade, então furtar uma maçã cinco vezes seria pior do que adulterar uma ou duas vezes, e assim por diante. Decerto, semelhante posição ridícula deve ser rejeitada enfaticamente. Os pecados realmente diferem entre si quanto ao tipo e à qualidade. Algumas coisas s8o intrinsecamente piores do que outras. Semelhantemente, alguns atos são intrinsecamente melhores do que outros. E em cada situação a pessoa deve fazer aquilo que é a coisa moralmente melhor para fazer. Certamente aqueles que alegadamente acreditam na igualdade de todos os pecados prefeririam que alguém lhes tirasse o dinheiro muitas vezes do que tirar sua vida uma só vez.

Num tipo de resistência da "última trincheira" em prol da igualdade de todos os pecados, tem sido argumentado que um pecado é pior do que outro (ainda que seja igual quanto ao tipo) porque este pecado envolverá uma quantidade maior de pecados, ou levará a eles. Mas a aparente plausibilidade desta posição fenece rapidamente quando é aplicada aos fatos. Os fatos são que alguns pecados muito *grandes* não acarretam necessariamente muitos outros pecados, e alguns pecados muito *pequenos* frequentemente acarretam muito mais do seu tipo, e piores. Exemplos do primeiro tipo

são facilmente achados. Trair a Cristo (o que, aliás, Jesus disse que era um pecado grande)[18] não levou a muitos pecados. Levou a uns poucos mais (e.g., o de Pilatos, o daqueles que O crucificaram, etc). mas não a muitos. Na realidade, a maioria dos pecados aos quais levou terminaram bastante rapidamente quando Cristo morreu. Não levou a muitos pecados adicionais da parte de Judas, talvez somente um pecado grande (seu suicídio).[19] De qualquer modo, trair a Cristo deveria ter sido (se todos os pecados são iguais) um pecado relativamente pequeno, que não acarretou um número muito maior de pecados. Mas Jesus o declarou um dos *piores* de todos os pecados. Deu a entender que era maior do que o pecado de Pilatos, e Ele disse acerca de Judas: "Melhor lhe fora não haver nascido!" Que pecado! E aquilo que é verdadeiro no caso do pecado de Judas é verdadeiro no caso de muitos dos assassinatos melhor planejados e mais maliciosos. Não levam realmente a muitos outros pecados, especialmente se o assassino for preso. Mas alguns destes assassinatos não-rumorosos estão entre os crimes mais hediondos que os homens têm cometido.

Do outro lado, poucos pecados são tão Contagiosos quanto a mentirinha "inócua." Uma mentira leva a outra numa fileira interminável. Uma mentirinha leva a muito mais mentirinhas. Mas frequentemente a soma total de mentirinhas não é igual a uma só bala brutal que abate um grande líder dos direitos civis. Decerto, uma centena de "mentirinhas" não é tão má quanto o assassinato de um jovem presidente dedicado.

Em síntese, simplesmente não há evidência da Escritura ou da experiência humana de que todos os pecados são iguais no seu tipo e diferentes apenas na quantidade de pecados que acarretam. Nem há qualquer indicação de que todas as virtudes são iguais quanto à qualidade e que diferem entre si somente na quantidade. Certamente não deve ser argumentado que dar um dólar a cada um de cem mendigos é igual ao valor intrínseco de sacrificar sua vida em prol de um amigo. Jesus disse: "Ninguém tem *maior* amor do que este: de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos."[20] Certamente não queria dizer que semelhante ato tinha nele uma grande *quantidade* de amor. O amor é uma qualidade, não uma quantidade, e este é o maior *tipo* de amor que alguém pode exercer.

B. Como uma Norma Pode Ser Transcendida e Ainda Ser Universal?

Outra crítica que é frequentemente feita contra o hierarquismo ético é de que ele quer que dois presentes (dos absolutos éticos e da possibilidade de quebrá-los em prol de normas superiores) caibam num só embrulho. Como uma norma tal como contar a verdade pode ser inquebrável se às vezes deve ser quebrada a fim de salvar uma vida? Ou a norma de contar a verdade não é realmente universal mas, sim, tem exceções, ou nunca deverá ser quebrada. "Normas inquebráveis que podem ser quebradas" é uma contradição em termos.

Esta é uma crítica séria, e merece uma resposta direta. Em síntese, a resposta é a seguinte. Quando alguém obedece a uma norma superior em preferência a uma norma inferior e oposta, não está realmente quebrando a norma inferior, mas, sim, a transcendendo. Não está fazendo uma exceção à norma inferior, mas, sim, está obtendo uma isenção dela tendo em vista uma obrigação superior. E mesmo quando é transcendida, a norma inferior permanece intacta como um universal.

1. **Normas Superiores Transcendem Mas Não Abolem Normas Inferiores — **A resposta mais direta de como uma norma pode ser inquebrável, quando pode ser quebrada a favor de uma norma superior, é indicar que não é realmente *quebrada; é transcendida.* Quando a obediência dalguém a Deus necessita a desobediência aos seus pais, não está realmente quebrando a lei da piedade filial.

A lei ainda está ali; ainda é aplicável a todo o tempo e em todos os lugares. Trata-se simplesmente que nalgumas ocasiões uma lei superior sobrepuja esta lei inferior. Mas quando a lei inferior é ultrapassada por uma lei superior, a primeira não é abolida; é meramente sobrepujada. Semelhantemente, quando o amor a Deus entra em conflito com o amor do homem, este deve ser suspenso a favor daquele. Mas quando um princípio ou norma é suspenso, não é realmente quebrado. O superior desentroniza o inferior, mas não o destrói.

Há um sentido básico pelo qual a norma inferior não é realmente *quebrada* pelas normas superiores. Porque a força e a validez da norma inferior está ali antes, durante, e depois do conflito. É precisamente isto que ocasiona o conflito. Se a norma inferior não mantivesse *sua própria* validez universal, não haveria tensão com as normas superiores. Isto quer dizer que sempre está errado desobedecer ao princípio inferior *como tal.* Isto, no entanto, não significa que a norma inferior, sem sacrificar sua própria validez *como tal,* não pode ser sacrificada, mas *somente sobrepujada* por uma norma superior. Noutras palavras, a norma inferior é universal dentro do seu próprio domínio, até onde este chegar. As normas inferiores são totalmente obrigatórias sobre o relacionamento que abrangem, à medida em que aquele relacionamento não coincidir com outro relacionamento obrigatório. E quando há semelhante conflito de relacionamentos obrigatórios, neste caso o relacionamento *mais* obrigatório *deve prevalecer.* Mas cada norma ética universal é absoluta e universalmente obrigatória na sua própria esfera a não ser que seja transcendida por uma norma superior.

2.**Há Isenções De Normas Inferiores Mas Nenhuma Exceção a Elas —** Outra maneira de responder ao problema de como as normas inferiores podem ser transcendidas pelas normas superiores, sem destruir a validez universal das normas inferiores, é indicar a diferença entre uma *isenção* e uma *exceção.* O generalista, conforme será lembrado, argumentava que há exceções às normas. As normas não são realmente universais porque há ocasiões quando não se aplicam realmente. Não é assim para o hierarquismo ético. As normas absolutas sempre são aplicáveis; não há exceções. São, na realidade, universalmente obrigatórias para aquele relacionamento como tal. Mas aquilo que é universalmente obrigatório num dado relacionamento como tal, não exclui a possibilidade de que possa haver um relacionamento preferencial que entra em conflito com ele. E é tendo em vista a possibilidade (e a realidade) de relacionamentos humanos conflitantes que é necessária a disposição hierárquica de normas. Mas na hierarquia de deveres, exceções não são feitas a deveres inferiores quando as isenções são dadas. A pessoa está isenta *se, e somente se,* há uma responsabilidade superior e sobrepujante, que temporariamente desculpa-a do seu dever inferior. O dever inferior ainda está ah, e não há exceções a ele. Sempre se deve seguir até mesmo a norma inferior como tal.

Um exemplo talvez ajude a esclarecer a consideração. Quando Bucher mentiu para salvar as vidas da sua tripulação, a norma de contar a verdade não foi quebrada pela norma de salvar vidas. É *sempre* errado contar uma mentira como tal. É sempre errado, i.e., *a não ser* que alguma outra responsabilidade a transcenda. Uma mentira por si mesma nunca é certa; nunca é justificável. Mas uma mentira necessitada pelo dever de salvar vidas é justificada.

Deve ser indicado aqui que isto *não é* o que comumente se quer dizer com "o fim justifica os meios." O hierarquismo ético não é uma ética utilitarista; é uma ética deontológica edificada sobre valores intrínsecos. Uma mentira nunca deve ser contada simplesmente por causa dos supostos bons resultados que se pode prever que ela trará. O fim não justifica os meios no sentido utilitarista da palavra "fim." Os meios (e.g., a mentira) não são justificados pelo fim (i.e., as vidas salvas). As vidas podem não ser

salvas; a mentira pode não funcionar. Não são *fins* utilitários que podem justificar a mentira, mas sim, as *normas* hierárquicas podem justificá-la. Ou seja: a pessoa nunca deve quebrar uma norma que representa um valor superior, quando as duas estão em conflito irresolvível. Destarte, o *fim* não justifica os meios de quebrar normas, mas as *normas* superiores realmente justificam os meios de substituir as normas inferiores.

3. **As Normas Absolutas São Universais Somente no Seu Contexto –** Se normas éticas inferiores podem ser transcendidas por superiores, sem incorrer em culpa por não seguir as inferiores, segue-se que estas normas inferiores não são universais no sentido mais amplo da palavra. São universais apenas no seu contexto. Abrangem tudo *dentro da sua área*. Ou seja: as normas éticas inferiores não podem ser universalmente universais mas, sim, apenas localmente universais. São válidas *no seu relacionamento específico* mas não em todos os relacionamentos. Não há exceções legítimas a um absoluto ético, mas nem todos os absolutos são absolutamente absolutos. Alguns são apenas relativamente absolutos, i.e., absolutos em relação a sua área específica. Obviamente, pode haver somente uma coisa que é absoluta no sentido pleno e definitivo da palavra (viz., Deus). No entanto, isto não significa que não há muitas normas (da parte de Deus) que podem ser absolutas *num* determinado contexto. Na realidade, o hierarquismo ético é exatamente isto, uma forma de absolutismo contextual não-conflitante que sustenta que os contextos nunca coincidem.[21] De conformidade com o hierarquismo, há alguns conflitos irresolvíveis de contextos que podem ser resolvidos pelo fato de que contextos ou relacionamentos são superiores ou inferiores a outros.

Sejamos um pouco mais específicos. Dentro do contexto de um relacionamento com outras pessoas, nunca se deve mentir. Ou seja: no que diz respeito ao relacionamento da verdade, é definitivo. Mas, quando, pela interjeição de um relacionamento de vida, um conflito é engendrado, segue-se que já não se trata de relacionamentos únicos. Nesta eventualidade, aquilo que é obrigatório no que diz respeito a um único relacionamento, não é obrigatório fora daquele único relacionamento. Falar a verdade é uma obrigação inviolável no que diz respeito àquele único relacionamento. Quando, porém, há uma mistura de relacionamentos, a pessoa deve obedecer ao superior. Ou, escolhendo outro exemplo, *no que diz respeito* ao relacionamento da pessoa com os bens do seu vizinho, não deve lançar mão deles sem permissão. Mas se agarrar a mangueira do vizinho, sem permissão, pode salvar seus filhos de morrerem carbonizados, quem diria que cometeu um mal? Pelo contrário, ao cumprir seu dever aos seus filhos fez um bem maior, ainda que tivesse usado a mangueira do seu vizinho sem permissão. Semelhantemente, nunca se deve tirar intencionalmente a vida doutro ser humano *à medida em que* tem um relacionamento singelo e sem complexidade com aquela pessoa. Se, porém, aquela pessoa está ameaçando as vidas de crianças inocentes e não há outra maneira de dissuadi-la, neste caso é moralmente justificável tirar a vida do assassino em potencial.

Resumindo: o hierarquismo ético sustenta que não há exceções a absolutos éticos, embora haja algumas isenções tendo em vista obrigações superiores. Cada norma absoluta é universal no seu próprio contexto quanto ao relacionamento específico que abrange. Mas realmente há conflitos entre contextos, e um arranjo hierárquico de valores é o modo de resolver aqueles conflitos sem ter que fazer o indivíduo moralmente responsável por alguma coisa que não podia evitar.

III. O HIERARQUISMO ÉTICO: UMA SÍNTESE DAS DEMAIS POSIÇÕES

Tendo em vista a explicação supra da posição hierárquica, conforme é comparada com as demais posições no que diz respeito às normas éticas, deve ser aparente que há semelhanças relevantes. Nenhuma das demais posições está sem alguma verdade, e a

verdade essencial de cada um dos demais pontos de vista é melhor sintetizada no hierarquismo ético.

A. O Antinomismo: Ressaltando a Responsabilidade Pessoal

Os antinomistas existenciais (ver capítulo dois) estavam errados à medida em que negavam as normas objetivas, mas estavam certos ao enfatizarem tanto a liberdade quanto a responsabilidade pessoal. Sem a liberdade, não há responsabilidade pessoal. Por causa de o homem estar livre, pode ser considerado responsável por suas próprias escolhas. E não somente o homem é responsável pelas suas próprias escolhas como também é responsável para escolher por outros. Visto que o homem está livre, deve respeitar não somente sua própria liberdade como também a liberdade dos outros. Isto significaria que os outros devem ser tratados como sujeitos e não como objetos, e este é o coração da ética do amor cristão. Se for posta em prática de modo consistente, a ênfase existencial sobre a liberdade e responsabilidade pessoais seria idêntica à posição hierárquica acerca do valor de pessoas sobre as coisas.

0 erro entre alguns existencialistas, no entanto, é em pressupor que os homens não têm uma *obrigação* ética de escolher por outros ou de tratá-los como fins e não como meios. Se, pois, os homens não têm nenhum dever moral para amar aos outros como a si mesmos, não serão obrigados a fazê-lo. E sem a responsabilidade obrigatória de amar aos outros, não pode haver qualquer prestação de contas quando os homens odeiam uns aos outros. E sem uma prestação de contas para a negligência moral, a sociedade não é possível. O amor não pode ser forçado, mas pode ser decretado. Ou seja: os homens não podem ser forçados contra sua vontade a amar outra pessoa, mas podem ser penalizados quando não amam aos outros (pelo menos no sentido negativo e ostensivo da palavra "amar"). O amor não pode ser compelido, mas pode ser ordenado. Os homens *devem* amar uns aos outros, quer escolham fazer assim, quer não. Ou seja, o amor é um dever objetivamente imposto e não, conforme dizem alguns existencialistas, um mero desejo ou projeto subjetivamente escolhido.

B. O Situacionismo: Ressaltando o Dever Absoluto do Amor

Que o amor é a única norma absoluta para a conduta é ressaltado mais enfaticamente pelo situacionismo (ver capitulo dois), e isto com razão. Certamente o amor agápico é a única norma ética que é verdadeiramente ulterior, consistente e não auto-destrutiva em última análise. O amor é absoluto e além de qualquer apelo moral. E a não ser que os homens se amem como pessoas, não podem realmente relacionar-se como pessoas de modo algum. O amor, pois, é a única maneira pessoal de relacionar-se com outras pessoas. Tratar as pessoas como coisas é uma caricatura da personalidade. Destarte, o situacionista do amor tem razão: realmente há uma só coisa ulterior e absoluta — *o amor* (e, pode ser acrescentado, o amor é de Deus, pois Deus é amor).

0 que o situacionista não percebe, no entanto, é que o amor tem *muitos* relacionamentos e que cada um deles é obrigatório no seu contexto. Por exemplo, o amor pode relacionar-se com coisas, com pessoas em potencial, com pessoas incompletas, com pessoas completas, e com a personalidade infinita. Cada um destes relacionamentos, em si mesmo e por si mesmo, é obrigatório e inviolável. Mas quando há um conflito entre estes relacionamentos do amor, estes últimos (i.e., superiores) relacionamentos do amor transcendem os primeiros (i.e., inferiores). Por exemplo, segundo a primeira norma ética, os homens devem amar as coisas apenas como meios mas nunca como fins. E quando o amor por algum objeto fica sendo ou um fim em si mesmo, ou quando entra em conflito com o amor por alguma pessoa (que *é* um fim em

si mesma), neste caso a última norma toma o lugar da primeira. O mesmo é aplicável continuando a subir pela hierarquia inteira das normas: o relacionamento superior do amor sempre ultrapassa o inferior. Destarte, os relacionamentos do amor são absolutos e obrigatórios em si mesmos sempre que são achados, e relacionamentos superiores do amor sempre transcendem os inferiores quando houver uma complexidade de deveres. Daí, a escala hierárquica do amor explica melhor os deveres conflitantes do amor.

C. O Generalismo: A Luta por Normas Universais

Dentro do generalismo pode ser vista a luta para atingir as normas universais. Desde a função normativa do fim (i.e., o maior bem para o maior número), ao determinar quais os meios são os melhores, até a função normativa do "fundo" da experiência humana, em determinar quais poderiam ser os resultados ou o fim; há um avanço evidente em direção às normas éticas. Além disto, a qualidade ulterior do fim e a alegada inquebrabilidade dalgumas normas, manifesta uma tendência na direção dalgumas normas universais. A despeito do fato de que as normas oferecidas, até mesmo pelos utilitaristas da regras não eram realmente representativas verdadeiramente universais de valores intrínsecos, há evidência tanto de uma tendência marcante em direção a algum tipo de valores intrínsecos e em direção a alguns princípios que nunca deverão ser quebrados.

Outro ponto em que o generalismo faz tangente com a síntese hierárquica aparece quando fala de definir as exceções legítimas às normas éticas. Porque somente uma exceção indefinível ou inespecificável a uma regra é realmente uma exceção. As exceções que são definíveis de antemão realmente não são exceções de modo algum; são meramente especificações acerca de até que ponto o contexto da regra realmente se estende. Noutras palavras, um relacionamento bem-definido que não tem exceções não-especificadas seria tão universal quanto as normas hierárquicas que são tidas por universais somente *no seu contexto.* Destarte, o ponto em que os generalistas estão procurando normas que são tão bem-definidas que não admitam de mais exceções, e o ponto em que os hierarquistas postulam normas que são universais no seu contexto, não estão tão distantes entre si quanto talvez pareça à primeira vista. A diferença básica a esta altura é que o hierarquismo vê que as normas universais representam atos que são universalmente válidos *porque têm valor intrínseco.* Este é um fundamento muito mais firme para as normas universais do que o mero fato utilitarista de que estes atos específicos sempre *revelam*, pela experiência, resultados melhores. A experiência pode se alterar e exceções ainda poderão ser achadas, e depois a norma já não será universal. Uma norma deontológica, do outro lado, sempre deve ser seguida como tal, porque é sempre um ato valioso a realizar. E podemos supor que, porque é um ato valioso, trará o maior bem afinal de contas.

D. O Absolutismo Pluralista: Mantendo Normas Absolutas

Os três absolutismos pluralistas discutidos supra (capítulos cinco, seis, e sete) têm em comum o desejo de manter (de modo consistente) muitas normas universais. O absolutismo não-conflitante procura fazê-lo definindo várias normas de modo que nunca coincidam realmente. Mas, por mais útil que seja, para entender o contexto verdadeiro de uma determinada norma, há duas razões porque esta solução não é tão adequada quanto o hierarquismo. Primeiramente, até mesmo depois de uma redefinição razoável de normas, ainda há conflitos irresolvíveis entre normas, conforme já foi amplamente ilustrado. Em segundo lugar, se alguém continuar a redefinir até que não haja conflito algum, logo descobre que não sobra norma alguma, tampouco. Noutras

palavras, a norma inquebrável é definida até sumir, de modo que não será achada em conflito com outras normas inquebráveis. Em síntese, as normas absolutas padecem assim uma morte mediante mil qualificações.

Os absolutistas ideais, que também devem ser recomendados pela sua tentativa de manter muitos absolutos, reconhecem corretamente que há conflitos entre normas éticas, por mais cuidadosamente que sejam definidas. No entanto, a tentativa deles no sentido de resolver o conflito ao apelar aos resultados como sendo um guia em determinar qual quebra das normas é um mal menor, tem dois problemas. Primeiramente, se isto for entendido num sentido utilitarista, segue-se que deixaram uma posição deontológica, baseada em atos intrinsecamente bons, para uma busca utilitarista de fins extrinsecamente bons. Seria muito mais consistente resolver o conflito entre normas ao julgar qual norma é intrinsecamente mais alta do que a outra norma. Mas exatamente o que torna esta solução melhor é sua disposição hierárquica de valores. Noutras palavras, quando o absolutismo ideal torna-se consistente com os valores intrínsecos, fica sendo o hierarquismo ético.

Sobra, assim, uma só diferença básica entre estes dois últimos tipos de absolutismo pluralista. O absolutismo ideal considera o indivíduo moralmente culpado por quebrar normas éticas inferiores a fim de conservar as superiores, e o hierarquismo ético não faz assim. O primeiro argumenta que quando as normas universais entram em conflito, deve-se praticar o mal menor, e o último sustenta que não é um mal de modo algum; é o maior bem. Nesta diferença, a posição hierárquica é preferível visto que mostra como a universalidade das normas pode ser conservada, e, além disto, retém o fato da responsabilidade moral. Noutras palavras, o hierarquismo não somente mantém os muitos relacionamentos invioláveis do amor, como, ao mesmo tempo, sustenta que a coisa mais amorosa a se fazer é o modo moralmente *correto* de ação. Ninguém é considerado moralmente culpado, como no absolutismo ideal, por realizar o ato mais amoroso possível nas circunstâncias. Aquilo que é chamado um "mal menor" é realmente a coisa boa ou certa de se fazer. Alguém pode às vezes *lastimar* que é necessário fazê-lo (e.g., matar em auto-defesa) mas não precisa *arrepender-se* por ter feito assim. A esta altura, algumas pessoas acham útil distinguir entre o "bom" e o "certo", alegando que é certo, mas não é bom, fazer um "mal menor." Seja como for, é essencial para o hierarquismo que, no mínimo, não é errado fazer o melhor na situação inevitável. Dessa forma, o hierarquismo é a melhor síntese das tendências e ênfases das demais posições.

NOTAS DE RODAPÉ

1.Veja o capítulo um para comparação e contraste entre estes seis pontos de vista.

2.Veja Plotino,*Enéades,* trad. Stephen MacKenna, Londres: Faber and Faber Ltd., 1956.

3.Na superfície, parece que Plotino sustenta que a fonte de tudo não possui o bem possuído pelas coisas que dela emanam (Cf. VI, 7, 15). Mas, mediante um exame mais apurado, fica claro que acredita que a fonte de todo o bem seja boa de uma maneira superior (Cf. V, 2, 1).

4.Atos 5:29.

5.Um fator muito importante deve ser conservado em mente ao determinar o que se constitui em "inteireza" numa pessoa, viz., a personalidade refere-se ao indivíduo *como um todo.* A mera inteireza física, por exemplo, não deve ser o fator determinante. Pode-se facilmente ver contextos em que um Albert Schweitzer, com um só braço, é preferível a um Adolf Hitler fisicamente íntegro.

6.Isto não significa necessariamente que a mera potencialidade de cada bem superior é melhor do que a realidade de *todo* bem inferior. Pode haver casos em que o bem real "na mão" vale dois bens potenciais "voando," especialmente se as chances de atualizarem o potencial para o superior não forem boas. Mas não é assim com o valor das pessoas. Para salvar uma pessoa em potencial, portanto, vale arriscar qualquer *coisa* que se puder; na condição de não envolver o sacrifício doutras pessoas. Ou seja: não se deve esgotar os recursos necessários para preservar pessoas reais na tentativa de salvar uma pessoa em potencial.

7.Mateus 10:37. Em Mateus 12:5 Jesus disse: "Ou não leste na lei que, aos sábados, os sacerdotes no templo violam o sábado, *e ficam sem culpa?"* [Grifos nossos.]

8.Cf. Atos 4:19; 5:29;1 Pedro 2:13.

9.Mateus 12:7; 23:23; João 19:11.

10.Êxodo 1:15—22; Josué 2:5; Juízes 11:31; Daniel 3 e 6.

11.CS. Lewis, *The Abolition of Man,* Nova York: The Macmillan Company, 1947.

12.CS. Lewis, *Mere Christianity,* Nova York: The Macmillan Company. [A Essência do Cristianismo Autêntico, ABU Editora]

13.Veja o capítulo cinco sobre o imperativo categórico de Kant.
14.Tillich argumenta de modo convincente que cada homem tem algo ao qual atribui valor ulterior. Este objeto da preocupação ulterior da pessoa pode não ter realmente valor ulterior em si mesmo (pode ser alguma coisa finita), mas pelo menos o indivíduo sustenta que tem valor ulterior em si mesmo.
15.Veja Tillich, *Dynamics of Faith,* Nova York, Harper & Row, Publishers, 1957, pág. 106. *[A Dinâmica da Fé.* Sinodal.]
15.Veja *General Introduction to the Bible,* Chicago: Moody Press, 1968, caps. 1-9, de Norman L. Geisler e William E. Nix.
16.João 19:11; Mateus 23:23; 22:37, 38; 5:22; 12:32 [Grifos nossos].
17.1 Coríntios 13:13; 1 Timóteo 1:15; Romanos 2:6; 1 João 5:16.
18.Mateus 26:24.
19.Na realidade, trair a Cristo, levou estranhamente, ao maior bem que os homens já conheceram, a salvação dos seus pecados.
20.João 15:13.
16.O absolutismo não-conflitante foi discutido no capítulo cinco.

SEGUNDA PARTE: QUESTÕES ÉTICAS

A primeira seção deste livro examinou as alternativas básicas na ética, e optou por uma posição ética cristã baseada no arranjo hierárquico dos muitos relacionamentos do amor. Esta posição foi fundamentada, tanto numa base intuitiva geral, quanto na revelação das Escrituras Cristãs.

Tomando por certo a ética cristã de muitos deveres absolutos do amor, a segunda seção do livro procurará enfrentar algumas das questões éticas contemporâneas mais importantes. No decorrer da totalidade desta seção, será feito um esforço para desdobrar as implicações sociais da posição ética básica do hierarquismo ético conforme é revelada nas Escrituras Cristãs.

Qual é o papel do amor-próprio na ética cristã? A guerra pode ser, nalgum caso, a coisa amorosa para se fazer? Qual é a responsabilidade social do cristão? O aborto é moralmente justificável nalgum caso? Como a ética cristã do amor aplica-se às relações sexuais? Quais implicações a ética cristã do amor tem para os relacionamentos entre as raças? Para a ecologia? Estas são algumas das perguntas éticas prementes que exigem uma resposta. As páginas que se seguem sugerem como um cristão poderia responder.

O Cristão e o Amor-Próprio

Há várias razões para começar esta seção com uma análise da ética do amor-próprio. Primeiramente, o tópico assumiu maior importância por causa da ênfase contemporânea no amor-próprio como sendo a base de uma vida psicológica, e até mesmo social, sadia. Em segundo lugar, porque o ensino cristão de auto-negação e auto-ódio tem sido atacado por promover muitos dos problemas psicológicos e sociais de hoje. Em terceiro lugar, no coração da ética cristã está o fato de que ao cristão é ordenado: "Ama teu próximo *como a ti mesmo.* " Isto dá a entender que o cristão deve amar a si mesmo e depois amar aos outros como a si mesmo? Se for assim, então por que o egoísmo e o amor próprio são condenados na Escritura? O amor-próprio não é uma forma de orgulho, o pecado mais básico do homem?

Presa algures entre os extremos do egoísmo interesseiro e o altruísmo abnegado, a ética cristã luta para descobrir o papel do amor-próprio. Qual é uma ética cristã do amor próprio? Para focalizar o problema, será proveitoso, primeiramente, fazer um levantamento do espectro de opiniões sobre o amor-próprio, que torna a questão crucial para a ética cristã contemporânea.

I. O ESPECTRO DE OPINIÕES SOBRE O AMOR-PRÓPRIO

A única coisa acerca da qual boa parte da opinião ética está de acordo, é que há um senso legítimo de amor-próprio. A variação de opinião diz respeito ao senso em que o amor próprio está certo e à *razão* porque a pessoa deve amar a si mesma. No lado humanista há aqueles que ressaltam o valor ulterior do indivíduo como a razão para o amor-próprio. Oposto a isto há o ensino cristão sobre a depravação do homem, que é frequentemente aceito como a base segundo a qual o homem deve odiar seu ego

pecaminoso. Há várias outras posições que formam matizes entre estes dois extremos. As posições delineadas aqui começarão no extremo egoísta e serão classificadas com base na razão dada para um tipo legítimo de amor próprio. Começaremos com um dos egoísmos mais radicais dos nossos dias, a ética do auto-interesse, representada por Ayn Rand.

A. Ayn Rand: Amando a Si Mesmo por causa de Si Mesmo

Tradicionalmente, os moralistas discutiam se a pessoa devia sacrificar sua vida por Deus ou por outros homens, diz Rand. "E ninguém disse que sua vida lhe pertence e que o bem é vivé-la." Ninguém viu que "pela graça da realidade e pela natureza da vida, o homem — todo homem — é uma finalidade em si mesmo, existe por causa dele mesmo, e a realização da sua própria felicidade é seu propósito moral mais alto." O propósito da moralidade não é ensinar a pessoa a sofrer pelos outros e morrer, mas, sim, ter prazer e viver.[1]

1. Nenhuma Obrigação aos Outros — Que obrigação moral a pessoa tem aos outros? "Nenhuma — a não ser a obrigação que devo a mim mesmo, aos objetos materiais e à totalidade da existência... É somente com a mente deles que posso tratar, e somente para meu próprio interesse, quando percebem que meu interesse coincide com o deles." O interesse próprio — o interesse-próprio esclarecido e razoável — é a norma ulterior dos relacionamentos inter-humanos. O homem não é o guardador do seu irmão. Nada deve ao seu próximo. O próximo nada deve a ele. "Nem procuro nem desejo nada deles (i.e., dos vizinhos), diz Rand, "a não ser quaisquer relacionamentos nos quais queiram entrar por sua própria escolha voluntária." Os homens não são obrigados, pelo dever, a ajudarem uns aos outros.[2]

Mas "enquanto os homens desejarem viver juntos, nenhum homem pode iniciar ... o uso da força física contra os outros." Se houver agressores, segue-se que o interesse próprio esclarecido dos indivíduos pode justificavelmente levá-los a ficar juntos em mútua auto-defesa. Semelhante acordo mútuo não é um dever moral mas, sim, uma escolha voluntária; feita, não para ajudar aos outros, mas, sim, para proteger seu próprio auto-interesse. Logo, "o único propósito apropriado de um governo é proteger os direitos do homem, o que significa: protegê-lo da violência física. Um governo apropriado é apenas um policial, agindo como agente da auto-defesa do homem..."[3]

2. Sacrificar-se pelos Outros É uma Moralidade dos Imorais — "O credo do sacrifício é uma moralidade para os imorais — uma moralidade que declara sua própria bancarrota ao confessar que não pode transmitir aos homens qualquer participação pessoal em virtudes ou valores..." Por que é imoral produzir um valor e conservá-lo, mas moral sacrificá-lo? pergunta Rand, "E se não é moral para você conservar um valor, por que é moral para os outros aceitá-lo?" Por que "se você é abnegado e virtuoso quando você o dá, eles não são egoístas e viciosos quando o recebem?"[4]

Não há virtude no sacrifício como tal. "Quem é o vencedor da realidade física," Rand pergunta, "o homem que dorme numa cama de pregos ou o homem que dorme num colchão de molas?" O triunfo do espírito do homem não é uma favela infestada por germes ao lado do rio Ganges, mas, sim, um apartamento à beira do Atlântico, com vistas para o horizonte. Sofrer em prol dos outros não tem valor. Ninguém tem o dever de sacrificar-se por outros homens. A única ocasião em que é certo ajudar aos outros é "se este for seu próprio desejo, baseado no seu próprio prazer egoísta no valor da pessoa dele e da sua luta." O homem não é "um animal sacrificial que existe em prol do prazer

dos outros. Lute em prol do valor da sua pessoa. Lute pela virtude do seu orgulho,"[5] ela insiste.

3.**Ajude Apenas Aqueles que Merecem Sua Ajuda e a Pagam —** O sofrer como tal não tem valor algum; somente a luta contra o sofrimento tem valor. "Se você escolher ajudar um homem que está sofrendo, faça-o somente por motivo das virtudes deles...; então sua ação continua sendo um comércio, e a virtude dele é o pagamento pela sua ajuda," escreve Rand. "Mas ajudar um homem que não tem virtude alguma, ajudá-lo pelo motivo do seu sofrimento como tal, aceitar suas falhas, sua necessidade, como uma reivindicação — é aceitar a cifra zero pelos valores que você possui."[6] Não somos moralmente endividados a qualquer homem. Seja qual for a ajuda oferecida aos outros, é voluntária, e deve ser dada somente se formos recompensados por ela, com algum prazer ou valor para nós mesmos.

Nenhum valor é mais alto do que a auto-estima. Todos aqueles que estimam aos outros mais do que a si mesmos estão lutando em prol de um credo de auto-destruição. O próprio fato de que até mesmo aqueles que sustentam um credo de auto-sacrifício manifestam uma necessidade para a auto-estima, é um testemunho dentro da sua alma em prol da virtude do egoísmo. As únicas coisas ou pessoas em prol das quais a pessoa deve fazer um sacrifício ou pagamento são as dignas ou valiosas. Não se deve ajudar outra pessoa de graça, especialmente uma pessoa indigna.[7]

4.**Deve-se Amar Apenas o Que Tem Valor —** Rand critica a moralidade tradicional como sendo uma pessoa que divorcia o amor dos valores e dá para um vagabundo, não à altura do seu valor, mas, sim, em resposta à sua necessidade. É errado dar esmolas ao invés de uma recompensa. A pessoa deve fazer pagamentos por virtudes, mas não deve dar cheques em branco aos vícios. Um homem deve ser amado por suas virtudes, e por nada mais.

Assim "como não pode haver riqueza sem causa, assim também não pode haver amor sem causa." E "o homem que conta a você que é possível prazer sem valores, amar aqueles que você aquilata como estando sem valores, é o homem que diz a você que é possível tornar-se rico por meio de consumir sem produzir, e que o papel-moeda é tão valioso quanto o ouro." O valor é a causa do amor. As coisas e as pessoas devem ser amadas se tiverem valor, e por nenhuma outra razão.[8]

5.**O Ego da Pessoa É Seu valor Mais Básico —** O valor mais básico que o homem possui é seu ego. A crença na superioridade doutras pessoas é o começo da fé no sobrenatural. "Quando um místico declara que sente a existência de um poder superior à razão, certamente a sente," diz Rand, "mas aquele poder não é um super-espírito onisciente do universo, é a consciência de qualquer transeunte à qual entregou a sua própria consciência."[9] Quer a superioridade seja atribuída a um suposto Deus, ou a outros homens faz pouca diferença; as duas ações são erradas. O ego racional e autônomo da própria pessoa é seu valor mais básico.. O amor a si mesmo não somente é moralmente certo como também moralmente exigido. O ego é bom e valioso e, portanto, deve ser amado.

Rand seleciona a doutrina do pecado original para crítica especial, em contraste com sua crença no valor da natureza humana. "Um pecado sem volição é uma palmada contra a moralidade e uma contradição insolente em termos: aquilo que está fora da possibilidade da escolha está fora do âmbito da moralidade." Porque "se um homem é mau por nascimento, não tem nem vontade nem poder para mudar o fato; se não tiver vontade, não pode ser nem bom nem mau; um robô é amoral." Além disto, "sustentar, como o pecado de um homem, um fato que não está aberto à opinião dele é uma zombaria da natureza." E "castigá-lo por um crime que cometeu antes de nascer é uma zombaria da justiça. Considerá-lo culpado numa questão em que não existe inocência

alguma é uma zombaria da razão." Além disto, esconder-se por detrás da evasão de que o homem nasceu com livre-arbítrio mas também com uma tendência ao mal é covarde. "Um livre arbítrio sobrecarregado com uma tendência destas é como um jogo com dados chumbados," pois "força o homem a enfrentar o esforço de jogar, de tomar sobre si a responsabilidade e de pagar o Jogo, mas a decisão é predeterminada a favor de uma tendência à qual não tem o poder de escapar." Em síntese: "se a tendência for da sua própria escolha, não pode possuí-la na ocasião do seu nascimento; e se não for da sua escolha, sua vontade não está livre."[10]

O homem deve amar a si mesmo porque o ego é intrinsecamente valioso. O homem é um fim em si mesmo. Logo, o homem deve amar-se a si mesmo por sua própria causa. Há virtude no amor-próprio, porque há virtude no ego racional. E a pessoa deve amar o valor no seu ego acima de tudo o mais.

B. Erich Fromm: Amando o Ego Como Representante da Humanidade

Erich Fromm, em oposição à idéia de Rand, de amar-se por amar-se, argumenta que a pessoa deve amar a si mesma como representante da humanidade. Fromm vê isto como sondo a essência de uma religião humanista, que, em oposição contra as religiões autoritárias tradicionais; afirma a humanidade (mas não o homem individual) como o objeto da dedicação religiosa.

1. A Religião Autoritária Versus a Humanista — Segundo Fromm, "o estudo do homem nos permite reconhecer que a necessidade de um sistema comum de orientação e de um objeto de devoção está profundamente arraigada nas condições de existência humana." Como consequência, "não há ninguém sem uma necessidade religiosa, uma necessidade de ter um arcabouço de orientação e um objeto de devoção." Logo, "a questão não é *religião ou não*, mas, sim, *que* tipo de religião, se é uma que promove o desenvolvimento do homem, o desdobrar dos seus poderes especificamente humanos, ou uma que os paralisa."[11]

Basicamente, há dois tipos de religião, a autoritária e a humanista. A diferença entre elas não é simplesmente que aquela ressalta que o homem está controlado por um poder superior fora de si mesmo. "O que a torna assim é a idéia de que seu poder, por causa do controle que exerce, *tem direito* à obediência, reverência e adoração.' " Fromm ressalta a expressão "tem direito" para demonstrar que a razão da adoração nas religiões autoritárias não está nas qualidades morais da divindade (tais como a lei ou a justiça) mas, sim, no fato de que tem poder para forçar os homens à adoração. Destarte, "o elemento essencial na religião autoritária e na experiência religiosa autoritária é a entrega a um poder que transcende o homem." A virtude principal do autoritarismo é a obediência, e o pecado cardinal é a desobediência. Para Fromm, o autoritarismo não está ensinando a humildade, mas, sim, a humilhação; é masoquista e auto-destrutivo à humanidade da pessoa. O homem não deve ser tornado mais dependente; deve tornar-se mais independente. Fromm vê duas falácias básicas na religião autoritária: (1) o homem se entrega a um senso de dependência de forças fora dele mesmo, e (2) postula um poder além do homem, simplesmente porque o homem tem um anseio erradicável para transcender a si mesmo.[12]

A religião humanista, pelo contrário, vê Deus como um símbolo do ego superior do homem e não como um ser externo. "Deus não é um símbolo do poder sobre o homem, mas, sim, do próprio poder do homem." Porque "na religião humanista Deus é a imagem do ego superior do homem, um símbolo daquilo que o homem é potencialmente, ou deve tornar-se..." Destarte, "o alvo do homem na religião humanista é galgar a máxima força, não a máxima incapacidade; a virtude é a autorealização, não a

obediência." Logo, o estado de ânimo que prevalece na religião humanista não é a culpa e a tristeza, mas, sim, a alegria.[13]

2. **O Amor-Próprio É Básico à Religião Humanista —** Visto que Deus é o símbolo do ego superior do homem, e não um ser externo ao homem, o amor a Deus é um símbolo do amor ao homem. Nas palavras de Fromm: "O amor a Deus é um símbolo para o amor a partir da força, e não da fraqueza (i.e., amar com a plenitude da sua personalidade)." Destarte, a verdadeira questão não é o ateísmo vs. o teísmo, mas sim, o amor à humanidade sob o símbolo de "Deus" ou a entrega a um soberano sobrenatural. A primeira é uma religião verdadeiramente humanista, e a última é a idolatria. O verdadeiro amor a "Deus" é o amor da humanidade, i.e., o amor do mais sublime e do melhor que é do homem. Assim, "o mandamento 'Ama a teu próximo como a ti mesmo' é, com apenas uma leve variação na sua expressão, o princípio básico comum a todas as religiões humanistas."[14]

Amar a "Deus" é amar ao homem. Mas a pessoa deve amar aos outros *como ama a si mesmo.* Além disto, qualquer pessoa que ama ao seu próximo mas não ama a si mesma demonstra que o amor ao seu próximo não é genuíno." Porque "o amor é baseado numa atitude de afirmação e respeito, e se esta atitude não existe para consigo mesmo, que é, afinal das contas, somente outro ser humano e outro próximo, não existe de modo algum." Noutras palavras, se alguém não pode amar a si mesmo, neste caso não pode amar a outro homem, porque a humanidade é achada tão verdadeiramente nele mesmo quanto em outros homens. A falta de amar a si mesmo está na base da infelicidade e da doença mental. Logo, "o pecado não é primariamente o pecado contra Deus, mas, sim, o pecado contra nós mesmos." A não ser que um homem tenha um senso de responsabilidade por outros homens, baseado num respeito sadio para com sua própria pessoa, não está cumprindo seu dever religioso.[15]

3. **Amando a Si Mesmo por Razões Humanistas —** Para Fromm, a razão para amar a si mesmo não é a mesma dada por Rand. A pessoa não deve amar a si mesmo só por causa dela mesma; deve amar-se como representante, da humanidade. Ou seja: o ego não é um fim ulterior em si mesmo. Faz parte, apenas, de uma totalidade coletiva, a mais alta da qual deve ser respeitada como sendo "Deus." É egoísta e errado para o indivíduo considerar-se um fim ulterior. Mesmo assim, à medida em que a humanidade é um objeto digno da devoção religiosa, o homem deve amar-se a si mesmo como um exemplo concreto do seu valor. Porque "se é uma virtude amar meu próximo como ser humano, deve ser uma virtude — e não um vício — amar a mim mesmo, visto que eu sou um ser humano também."[16] Negar o valor da humanidade, em qualquer lugar — em si mesmo ou noutra pessoa — é um pecado contra a humanidade, sim, um pecado contra "Deus." Afirmar o valor de si mesmo como parte da totalidade da humanidade é afirmar aquilo que é de valor ulterior (viz., o ser humano). Ou seja: ao amar sua própria humanidade, a pessoa está amando a "Deus", porque "Deus" é, por definição, aquilo que tem valor ulterior na humanidade.

Em síntese, para Fromm o amor-próprio não é apenas um exercício na psicologia terapêutica; é também uma manifestação da devoção religiosa. Porque ao amar a si mesmo, o homem está amando um representante de "Deus." O amor-próprio, pois, não é um fim em si mesmo. A pessoa ama a si mesma, não só por causa de amar a si mesma; ama a si mesma porque, assim, está amando à humanidade de modo representativo

C. Paul Tillich: Amando a Si Mesmo como Afirmação do Ser

Basicamente, Paul Tillich concorda com Fromm em que "o amor-próprio correto e o amor correto aos outros são interdependentes, e que o egoísmo e o abuso dos outros são Igualmente interdependentes."[17]

1. **O Amor-Próprio É a Auto-Afirmação —** O amor-próprio verdadeiro e o amor aos outros são interrelacionados, porque é uma virtude afirmar-se a si mesmo. Deve ser reconhecido, no entanto, disse Tillich, que "o auto-centrismo não é o egoísmo, e a auto-determinação não é a pecaminosidade." Já está em tempo de terminar a indignação moral contra cada palavra que contém "auto" ou "— próprio." Na realidade, "até mesmo a indignação moral não exisitiria sem um ego centralizado em uma auto-afirmação ontológica." Ou seja, quando alguém afirma a si mesmo, está afirmando o ser ou a realidade. E toda pessoa que vive criativamente afirma-se como quem recebe e transforma a realidade de modo criador." Por exemplo: "o cientista ama tanto a verdade que descobre quanto a si mesmo, à medida em que ele a descobre ..."[18]

Aquilo que o homem afirma no amor-próprio é seu próprio ser. "Definimos a coragem," escreveu Tillich, "como sendo a auto-afirmação do ser a despeito do não-ser. O poder desta auto-afirmação é o poder do ser, que é eficaz em todo ato de coragem." Naturalmente, "esta auto-afirmação, a despeito da ansiedade da culpa e da condenação pressupõe a participação nalguma coisa que transcende o próprio-eu." Ou seja, o homem não está se afirmando como sendo o próprio ser. O indivíduo não é tudo quanto existe na realidade. O ser transcende o ser do homem. Mas ao afirmar seu próprio ser — i.e., por meio de ter a coragem de ser — o homem está afirmando sua participação no próprio ser.[19]

2. **O Amor-Próprio Não É o Egoísmo —** A despeito da aprovação de Tillich de um amor-próprio ontológico — i.e., uma afirmação do ser da pessoa, mediante a participação no próprio ser, Tillich queria evitar as conotações moralmente más do egoísmo. O verdadeiro amor-próprio ou auto-afirmação é uma garantia contra o egoísmo. "E se este amor-próprio não existir, tornamo-nos 'egoístas,' porque o egoísmo e o desgosto para conosco mesmos são a mesmíssima coisa." Do outro lado, "o amor-próprio correto é a auto-afirmação, no sentido em que Deus nos vê, ou no sentido em que somos essencialmente criados." Noutras palavras, o tipo apropriado de amor-próprio a si mesmo como uma criatura de Deus, como um participante do ser.[20]

Há um tipo errado de amor-próprio. Realmente, o tipo errado de amor-próprio é tão comum que Tillich foi levado a dizer nos anos posteriores (em contraste com seu próprio uso anterior da expressão): Rejeito completamente o termo amor-próprio. Seguindo Agostinho, fez uma distinção entre o amor-próprio ordenado e não-ordenado. "O amor-próprio desordenado é aquilo que chamaríamos hoje de egoísmo, e o amor próprio ordenado é o que chamo de 'auto-afirmação' simplesmente para evitar um termo muito enganoso ..." Tillich cita o mandamento de Jesus no sentido de amar aos outros *como a si mesmo*, dizendo: "Isto significa que Ele pressupõe, sem o dizer de modo direto, que há uma auto-afirmação natural numa pessoa, que não deve impedir a afirmação das outras ..." Em síntese, amar a si mesmo não deve ser feito às custas doutras pessoas; isso seria egoísmo.

Más, a forma mais alta do amor para consigo mesmo não é a mera auto-afirmação mal, sim, a auto-aceitação. Esta é "auto-aceitação a despeito de." Significa ter o amor certo por si mesmo. A fim de evitar confusão, diz Tillich: "Eu não o chamaria de amor-

próprio, mas, sim, a auto-aceitação, porque é a aceitação de ser aceito." Isto não é galgado naturalmente, e sim, pela "fé."[21]

3. O Amor-Próprio e o Humanismo — Não se quer dizer com isto que o humanismo é necessariamente contrário à fé ou a um tipo apropriado de amor-próprio. Se a fé da pessoa está posta no homem real e finito conforme ele é, neste caso este tipo de humanismo **é** contrário à fé. "Se, no entanto, a fé for entendida como o estado de ficar preocupado de modo ulterior acerca do ulterior, o humanismo subentende a fé." Ou seja: o humanismo é compatível com a fé se o homem for entendido num sentido ideal na sua essência verdadeira. Neste sentido, "para o humanismo o divino está manifesto no humano; a preocupação ulterior do homem é o homem." O humanista acha as profundezas da sua preocupação dentro do homem, e não além do seu mundo como fazem os místicos. Logo, a fé do humanista é chamada "secular" em contraste com "religiosa."[22]

O que é importante para Tillich, no entanto, não é se o objeto da fé ou da preocupação ulterior da pessoa está dentro do homem ou além do homem, mas, sim, se o objeto *é* verdadeiramente ulterior. Nenhuma realidade finita deve ser considerada ulterior. Seria idolatria. Somente aquilo que é infinito ou verdadeiramente ulterior é digno de uma afirmação ulterior. Noutras palavras, nenhum homem finito deve ser objeto da nossa preocupação ulterior, quer seja este objeto o nosso ego ou outras pessoas. O amor-próprio é legítimo somente se afirma o ego (ou outros) como participante daquilo que transcende o limitado.[23] Afirmar-se a si mesmo (ou aos outros) como sendo mais do que um participante finito do infinito é o amor-próprio incorreto, ou o egoísmo. Noutras palavras, Tillich acredita que o homem deve amar a si mesmo como um participante infinito do ser, mas não como o próprio Ser.

D. Sören Kierkegaard: Amando a Si Mesmo Altruisticamente

O amor-próprio tem uma posição curiosa no pensamento do pai dinamarquês do existencialista. A pessoa deve amar a si mesma, segundo Kierkegaard, mas deve amar a si mesmo de modo altruísta. Em e por si mesmo, o amor-próprio é egoísta, e o mandamento bíblico no sentido de amar aos outros *como a ti mesmo* realmente visa a eliminar o amor-próprio.

1. Amando a Si Mesmo da Maneira Errada — Kierkegaard reconhece que o mandamento: " 'Amarás a teu próximo como a ti mesmo,'... contém a pressuposição de que cada homem ama a si mesmo." Realmente, a própria razão para incluir "como a ti mesmo" no mandamento é para arrancar da nossa mão todo o egoísmo. Quando o mandamento é corretamente entendido, diz: " 'Amarás a ti mesmo do modo certo.' Se alguém, portanto, não aprender do cristianismo a amar a *si mesmo* da maneira certa, nem sabe amar seu próximo." Porque "amar a si mesmo da maneira certa e amar ao próximo são conceitos absolutamente análogos, e no fundo são a mesmíssima coisa. E "quando o 'como a ti mesmo' do mandamento tirou de você o egoísmo que o cristianismo, é triste dizer, deve pressupor como existente em todo ser humano, então você aprendeu a amar a si mesmo corretamente." Logo, a lei é esta: "Amarás a ti mesmo conforme amares a teu próximo, quando tu o amares como a ti mesmo."[24]

2. Amando a Si Mesmo da Maneira Certa — Mas qual é a maneira *certa* de amar a si mesmo? Depois de todas as sutilezas dialéticas da reformulação do mandamento feita por Kierkegaard terem sido desembaraçadas, a resposta, numa só palavra, é "altruisticamente". O homem egoísta desperdiça tempo em projetos vãos e sem importância. Abandona-se, de modo frívolo, à estultícia de um momento. A pessoa egoísta pode até mesmo querer, num momento de melancolia, acabar com sua vida.

Alguns homens egoístas até mesmo se tormentam, pensando que sua tortura é um serviço divino. Em síntese, o homem deve amar a *si mesmo,* porque este mandamento está inexplicavelmente ligado com o mandamento no sentido de amar aos outros (há somente um "tu" e dois objetos no mandamento). Mas o homem deve *amar,* e não arrumar a si mesmo. Ou seja: deve ter um amor apropriado a si mesmo.[35]

Mas este amar aos outros como a pessoa deve amar a si mesma é, realmente, a forma mais sublime do amor? "Não seria possível amar a um homem *melhor do que a si mesmo?"* pergunta Kierkegaard. A resposta é Não. O desejo no sentido de amar aos outros *mais* do que a si mesmo é mero entusiasmo poético. Os homens *cantam* acerca de tal amor, mas não somos ordenados a praticá-lo. Realmente, este grande amor que louvam é, secretamente, o amor-próprio, porque "esta tolice agrada ao poeta além de toda medida, é deliciosa aos seus ouvidos, inspira-o a cantar." Mas "o cristianismo ensina que é blasfêmia." Porque "há somente Um a quem um homem, com a veracidade do eterno, pode amar melhor do que a si mesmo, e este é Deus." É por isso que as Escrituras mandam amar aos outros *como a si mesmo* mas amar a Deus *com todo o* coração, e alma, e mente. "O homem deve amar a Deus em *obediência incondicional* e amá-Lo com adoração." E "seria impiedade se qualquer homem ousasse amar a si mesmo desta maneira, ou ousasse amar a outro homem desta maneira, ou ousasse permitir que outro homem o amasse desta maneira."[28]

Amar a si mesmo e aos outros homens, conforme se deve amar, significa amar a si mesmo e aos outros como criaturas de Deus, não como seres ulteriores. Além disto, importa em querer o melhor para eles, quer seja isto que queiram, quer não. Porque "se você pode perceber melhor do que ele, aquilo que é melhor para ele, você não poderá desculpar-se pelo fato de que a coisa danosa era a própria vontade dele, era aquilo que ele mesmo pedira." Realmente, dar a um homem aquilo que lhe é danoso simplesmente porque ele o deseja é uma maneira perversa de amar a ele *mais* do que a si mesmo. É "fazê-lo *obedientemente* porque ele pediu, ou *com adoração,* porque ele desejou. Mas quanto a isto. você não tem direito algum de fazê-lo."[27]

Como consequência, Kierkegaard conclui que "como a ti mesmo" é um golpe fatal ao amor falso a si mesmo e aos outros. Impediria a pessoa de amar a si mesma mais do que às outras, e de amar as outras mais do que a Deus. É projetado de modo muito engenhoso para ensinar os homens a amarem da maneira que *devem* amar.

E. Um Resumo do Amor-Próprio

Outras opiniões poderiam ser acrescentadas ao espectro sobre o amor-próprio, mas isto não é necessário. Basicamente, os pontos de vista sobre o amor próprio podem ser classificados sob três títulos: (1) o amor-próprio por causa de si mesmo, (2) o amor próprio por causa dos outros, e (3) o amor-próprio por causa de Deus. Em cada caso há concordância acerca da necessidade do amor-próprio, só que é diferente a *razão* pelo amor-próprio. Amar-se a si mesmo por causa de si mesmo é egoísta; amar-se a si mesmo por causa de Deus pode ser chamado altruísta.

Há muitas variações possíveis dentro destas categorias básicas, mas já foi dito o suficiente para servir de introdução. A tarefa agora é perscrutar os dados bíblicos na busca de uma solução à pergunta: Há um papel legítimo para o amor-próprio numa abordagem bíblica à ética cristã?

II. EXAMINANDO OS DADOS BÍBLICOS SOBRE O AMOR-PRÓPRIO

Os dados bíblicos sobre o assunto do amor-próprio classificam-se em duas categorias gerais: (1) aqueles versículos que indicam que o homem é pecaminoso e que

deve odiar a si mesmo, e (2) aqueles versículos que subentendem que o homem é valioso e que deve respeitar a si próprio. Examinemos primeiramente os versículos "contra" o amor-próprio.

A. O Amor-Próprio Conforme é Condenado na Escritura

A base bíblica segundo a qual o homem não deve amar o seu "ego" é que ele é um ego pecaminoso. Logo, é um amor mal dirigido e indigno. As passagens que retratam o homem como pecaminoso são numerosas. Uma amostragem relevante destas é suficiente para ilustrar a lição.

1. O Homem É Pecaminoso por "Natureza" — Desde o próprio início "Viu o SENHOR que a maldade do homem se havia multiplicado na terra, e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração" (Gn 6: 5). O profeta disse: "Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto" (Jr 17: 9). O salmista indicou que o homem é pecaminoso desde o seu nascimento, ao escrever: "Eu nasci na iniquidade, e em pecados me concebeu minha mãe" (Sl 51:5). Ou, outra vez: "Desviam-se os ímpios desde a sua concepção; nascem e já se desencaminham, proferindo mentiras" (Sl 58:3).

A pecaminosidade do homem não é somente de nascença, como também é natural. Os homens são retratados como sendo pecaminosos por "natureza." Paulo escreveu: "Éramos por natureza filhos da ira, como também os demais" (Ef 2:3) "Porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus ..." (Rm 3: 23). Conforme está escrito: "Não há justo, nem sequer um, não há quem entenda, não há quem busque a Deus... não há quem faça o bem, não há um sequer," e, "Não há temor de Deus diante de seus olhos" (Rm 3:10, 12, 18).

É porque os homens são pecaminosos "por natureza", e por nascimento, que Jesus disse a Nicodemus, o fariseu: "O que é nascido da carne, é carne; e o que é nascido do Espírito é espírito. Não te admires de eu te dizer: Importa-vos nascer de novo" (João 3: 6,7) Numa outra ocasião, Jesus disse a alguns homens: "Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe aos desejos" (João 8: 44). João o apóstolo ecoa esta verdade, dizendo: "... e o mundo inteiro jaz no maligno" (1 João 5:19).

Noutros trechos, o Novo Testamento fala do cristão possuindo uma natureza carnal ou "terrestre." Paulo conclamou os Colossenses: "Fazei, pois, morrer a vossa natureza terrena," e lembra-os que, como cristãos "vos despistes do velho homem com os seus feitos, e vos revestistes do novo homem..." (Cl 3: 5, 10, 11). Esta velha "natureza" pecaminosa também chamada a "carne" que guerreia contra o Espírito. "Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito contra a carne" (Gl 5:17). Esta amostragem da Escritura é suficiente para sugerir a base para o ponto de vista de que naturalmente o homem é intrinsecamente mau. E se for este o caso, não é difícil ver por que os homens são conclamados a negar e até mesmo odiar este mal dentro deles mesmos.

2. O Homem Deve Odiar Seu Ego Pecaminoso — Certo número de passagens bíblicas pode ser citado para ilustrar o argumento de que, visto que o homem é mau por "natureza", não deve amar seu "ego", mas até mesmo odiá-lo. Jesus disse: "Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, dia a dia tome a sua cruz e siga-me" (Lucas 9:23). Semelhantemente, Paulo conclamou os cristãos de Roma: "Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado ... (Rm 6:11). Disse: "Estou crucificado com Cristo; logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" (Gl 2: 20). É por isso que Paulo exortou os Colossenses: "Fazei, pois, morrer a vossa natureza terrena" (Cl 3:5).

Na realidade, as Escrituras conclamam a pessoa a odiar sua própria vida. "Quem ama a sua vida, perde-a; mas aquele que odeia a sua vida neste mundo, preserva-la-á para a vida eterna" (João 12: 25). Outra vez disse: "Se alguém vem a mim, e não aborrece a seu pai, e mãe ... e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo" (Lucas 14:26). Paulo advertiu Timóteo contra os homens que serão "egoístas ("amantes de si mesmos" ARC)" (2 Tm 3: 2). Na realidade, em todas as partes das Escrituras há condenações repetidas dos orgulhosos e egoístas.[28] O apóstolo resumiu a razão por odiar o ego maligno quando disse: "Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum." Exclamou, portanto: "Desventurado homem que sou! quem me livrará do corpo desta morte?" (Rm 6:18, 24).

Em resumo, as Escrituras declaram o homem natural pacaminoso por "natureza" e conclamam os cristãos a negar e até mesmo a odiar "a si mesmos." Tendo em vista a depravação humana, portanto, como pode ser sustentado que os homens devam amar a si mesmos? Que papel o amor-próprio poderia ter numa ética bíblica?.

B. O Amor-Próprio Conforme é Recomendado na Escritura

Antes de termos condições de responder a esta pergunta, há outras passagens bíblicas a serem examinadas. Se o tipo de versículos contra o amor-próprio citados supra fossem os *únicos*, nossa conclusão poderia ser algo diferente. Mas na balança da Escritura o peso da verdade não está todo a favor de odiar a si mesmo. Além das passagens supra que claramente condenam o amor-próprio, há dois tipos de versículos que subentendem que a pessoa deve amar a si mesma.

1. O Homem Tem Valor Intrínseco — A primeira classe de dados bíblicos que subentende um amor-próprio é o grupo que ensina que o homem é bom, em certo sentido, até mesmo o homem caído. O refrão da história da criação ilustra o fato de que o homem é essencialmente valioso. Depois de um dia de trabalho de criação, Deus olhou os resultados e disse: "É *bom."* E depois de passar em revista o processo inteiro, inclusive a criação do homem, "Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era *muito bom"* (Gn 1: 31). O que havia de bom no homem? O homem era bom por natureza porque "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem... " (Gn 1: 27). Paulo cita com aprovação o poeta que escreveu que todos os homens "são geração de Deus" e acrescenta que isto subentende que somos semelhantes a Deus (Atos 17: 28, 29). Realmente, há indicações noutros lugares da Escritura que Deus tem Paternidade sobre todas as Suas criaturas, as quais, portanto, têm alguma semelhança com Ele (cf.Mq 2: 10;Ef 3:14,15; Sl 19: l,etc).

Ainda depois de o homem ter pecado, a imagem de Deus permaneceu no homem. Sem dúvida, maculada com o pecado, mas ainda havia alguma coisa no homem que era boa e semelhante a Deus. A imagem de Deus no homem caído está obliterada mas não está completamente apagada. Esta é a razão dada porque o assassinato é proibido, viz., "porque Deus fez o homem segundo a sua imagem" (Gn 9: 6). O assassinato, de qualquer homem, até dos homens pecaminosos caídos, é errado, porque é como matar a Deus em efígie. O homem é como Deus e é errado destruir esta boa semelhança de Deus que existe no homem. Até amaldiçoar a outro homem é maligno, Tiago subentende, porque os homens são "feitos à semelhança de Deus" (Tg 3: 9). Decerto, o assassinato e o amaldiçoar doutros homens não seria proibido a não ser que houvesse algum valor ou bem ainda nos homens mais pecaminosos.

Há muitos outros versículos que declaram que os homens são bons por natureza, por serem a criação de Deus. Paulo disse a Timóteo: "Pois tudo que Deus criou é bom ..." (1 Tm 4:4). A Tito Paulo escreveu: "Todas as coisas são puras para os puros..." (Tt 1:15). Não somente os homens são bons por natureza, mas até mesmo os homens maus

podem *fazer* coisas boas. Jesus disse: "Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai que está nos céus..." (Mt 7:11).

Além disto, Paulo testificou acerca do seu ego pecaminoso: "O querer o bem está em mim;" mas acrescentou, queixoso: "não, porém, o efetuá-lo" (Rm 7: 18). Mesmo assim, sentiu uma boa vontade dentro dele. "Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus," notou. Noutras palavras, a despeito das suas tendências pecaminosas e da sua incapacidade de fazer todas as coisas boas que queria fazer, o apóstolo reconheceu dentro de si mesmo um "homem interior" que podia pelo menos "querer o bem". Ou seja, há alguns remanescentes da imagem de Deus, alguma tendência ao bem dentro dos homens que deve ser chamado bom."[29] E se há uma boa natureza ou tendência dentro do homem, então decerto ela não deve ser desprezada ou negada, mas, sim, afirmada e amada.

2. O Homem Deve Amar a Si Mesmo — Se o amor-próprio não é diretamente ordenado em qualquer parte da Escritura, pelo menos é subentendido em muitos lugares. Primeiramente, que a pessoa deve amar a si mesma é subentendido no mandamento: "Amarás o teu próximo *como a ti mesmo"* (Lv 19: 18; Mt 22: 39). *Se* esta norma ética, frequentemente repetida, não comanda o amor-próprio, pelo menos parece que subentende que o amor-próprio é certo. Parece estar dizendo que o amor próprio é a base do amor aos outros; que a pessoa não pode sequer amar aos outros a não ser que ame a si mesma. Mas se a pessoa não respeitar o bem que Deus criou nela mesma, como será esperado dela que respeite o bem da criação de Deus noutros lugares?

O ensino de Paulo pareceria confirmar esta interpretação do mandamento no sentido de amar aos outros *como a si mesmo.* Escreveu: "Pois ninguém jamais odiou a sua própria carne, antes a alimenta e dela cuida..." (Ef 5: 29). Nada há de errado com isso. Cada um deve cuidar de si mesmo. O respeito-próprio é moralmente necessário. O homem não tem mais direito de odiar o bem criado por Deus nele mesmo do que em qualquer outro lugar. Noutras palavras, os homens realmente *amam* a si mesmos, e há um sentido básico em que d*evem f*azer assim.

Mas se os homens devem amar a si mesmos, por que a Bíblia não os manda fazê-lo, em palavras claras? Na melhor das hipóteses os mandamentos bíblicos parecem subentender que o amor-próprio é um *fato* mas não parecem ordená-lo aos homens como mandamento. A resposta a isto pode ser dupla. Primeiramente, talvez haja um mandamento ao amor-próprio subentendido na norma do amor. Talvez esteja dizendo: "Deveis amar aos outros assim como *deveis* amar a vós mesmos." Em segundo lugar, mesmo que esteja dizendo: "Deveis amar aos outros assim como *na realidade* amais a vós mesmos," ainda há uma aprovação tácita do amor-próprio. Na realidade, o homem está construído de tal maneira e|ue é *desnecessário* ordenar o amor-próprio. Os homens o fazem sem precisarem ser ordenados a fazê-lo. De qualquer maneira, o amor-próprio correto é aprovado pela Escritura. Os homens devem respeitar suas vidas e a imagem divina dentro deles. Há pelo menos um remanescente do bem na pessoa não-regenerada que deve ser estimado pelos outros e por ela mesma.

III. UMA SÍNTESE E UMA SOLUÇÃO

Agora que os dados bíblicos básicos foram expostos, como podem ser reconciliados entre si? De um lado, pois, os homens são condenados por serem amantes de si mesmos; do outro lado, há um sentido em que devem amar a si mesmos. De um lado, alegadamente não há bem algum nos homens; do outro lado, são portadores da imagem de Deus. Os homens são ordenados tanto a odiar a si mesmos quanto a amar a si mesmos; são conclamados a negar a si mesmos por causa do mal, e a afirmar seu próprio bem como criaturas de Deus.

A natureza do homem caído é má e corrompida, mas não está além da redenção. Até mesmo na sua condição pecaminosa o homem tem valor como criatura de Deus que pode tornar-se um filho de Deus mediante a redenção. A imagem de Deus não está perdida no homem caído. Há valor no não-redimido porque não está além da possibilidade da redenção. E, portanto, há um sentido em que este valor deve ser amado ou respeitado.

A. A Natureza do Homem Não Está Totalmente Corrompida

A doutrina da depravação total às vezes é entendida erroneamente. Não deve ser entendida num sentido metafísico. Ou seja: os homens caídos não estão totalmente privados de todo o bem na sua natureza, porque se isto fosse verdade, não teriam natureza alguma. Agostinho deu uma das defesas mais fortes da posição de que cada natureza como tal é boa. Argumentou que Deus é o supremo bem e que "... dEle vem tudo que pela natureza é bom. Destarte, toda natureza é boa, e tudo quanto é bom vem de Deus."[30] Argumentava que "nenhuma natureza, portanto, ã medida em que é natureza, é má."[31]

Aquilo que chamamos de mau, não tem natureza dele mesmo; e pelo contrário, é a diminuição de uma natureza. "Porque o mal não tem natureza positiva; mas, sim, a perda do bem recebeu o nome de 'mal.' "[32] O mal é uma privação de uma boa natureza ou ser. O mal é um parasita ontológico. Não é um bem, mas, sim, a falta de um bem que pertence a certa coisa. Noutras palavras, o mal não é uma substância, mas, sim, a corrupção de uma substância. Como a ferrugem ou a podridão, o mal não pode viver por si só. Existe somente numa outra natureza. O mal/é uma falta daquilo que deveria estar ali, como a falta de vista nos cegos ou a falta de um membro nos mutilados.[33]

Não se segue disto que nenhuma natureza é má ou corrompida. Obviamente há multas naturezas imperfeitas às quais faltam muitas perfeições que devem ter. Mesmo assim, não há naturezas totalmente corruptas. Não há carros totalmente enferrujados, porque se estivessem, já não seriam carros. Não há árvores totalmente apodrecidas, porque neste caso já não seriam árvores. Não há roupas totalmente devoradas pelas traças, porque neste caso não existiria ali roupa alguma. Semelhantemente, não há homens totalmente privados da da sua boa natureza que faz com que tenham a imagem de Deus, porque se assim fosse já não seriam homens. Decerto não pode ser argumentado com apoio bíblico que seres humanos caídos já não são humanos. Segue-se, portanto, que há algum bem nos mais pecaminosos entre os homens.

Aquilo que é chamado uma natureza má, portanto, não é totalmente maligno, mas, sim, uma corrupção ou privação dalgum bem numa natureza perfeitamente boa que Deus originalmente criou. "A natureza," disse Agostinho, "que foi corrompida, é chamada má, pois decerto, quando é incorrupta, é boa; mas ainda quando é corrupta, é má à medida em que é corrompida."[34] Destarte, portanto, aquilo que é chamado a "natureza" pecaminosa nos homens caídos nada mais é senão uma corrupção da boa natureza que Deus criou. Certamente não é alguma natureza nova (porém má) que o homem ou o diabo criaram. Pelo contrário, é a privação de uma natureza perfeitamente boa que Deus fez. Noutras palavras, a imagem de Deus é obliterada mas não apagada nos homens caídos. Foi distorcida mas não destruída. Na realidade, somente a graça de Deus pode consertar os danos que o pecado fez à sua natureza. O homem não pode, por qualquer esforço próprio, restaurar o bem do qual sua natureza foi privado pelo pecado. O homem caído está além de conserto humano (Ef 2: 8, 9; Tt 3: 5-7 etc).

A incapacidade do homem redimir a si mesmo não o torna irredimível. O fato de que o pecado fez o naufrágio do homem não o coloca além do conserto divino. Realmente não deixa o homem sem valor redimível. O naufrágio do pecado pode ser

recuperado. Há valor até mesmo no homem caído, que deve ser respeitado. É somente no inferno que o homem não tem valor redimível, e isto é da própria escolha do homem porque recusa a restauração mediante a graça de Deus.[35] Deste lado do inferno pode ser achado algum bem, que possa ser recuperado, no mais maligno dos homens. Do outro lado, a influência corrompidora da natureza humana não deve ser amada. Os homens devem odiar aquilo que distorce e diminui seu valor como criaturas de Deus.

Exatamente o que é este "ego" mau no homem, que ele deve odiar? É aquela tendência maligna do homem, brotando da corrupção da sua natureza devido ao pecado de Adão, de amar a si mesmo mais do que deve amar a si mesmo. É o egoísmo e o auto-centrismo ao invés do altruísmo e do teocentrismo. O homem, pecador por natureza, coloca-se no lugar de Deus. Adora a criatura mais do que ao Criador. É esta tendência básica na sua natureza corrompida que o homem deve odiar, negar, e crucificar. Este auto-centrismo é um amor-próprio indevido. É uma redisposição da hierarquia dos valores estabelecida por Deus. No seu egoísmo, pois, o homem afirma que uma pessoa finita tem mais valor do que uma pessoa infinita. Certamente este é um amor mal-dirigido, que afirma seu próprio valor finito sobre o valor infinito de Deus. Este desejo fundamental de ser Deus, da parte daquilo que não é Deus, mas apenas o homem mortal e pecaminoso, deve ser odiado e desprezado. Os homens devem odiar suas próprias atitudes egoístas e auto-centralizadas.[36]

Qual é a origem desta propensão maligna no homem? De onde vêm estes desejos e decisões más? Se todos os egos fossem bons por natureza, porque algum ego iria querer em qualquer tempo, perturbar seu próprio relacionamento com os outros, ou estabelecer-se como se fosse Deus, quando é meramente uma criatura? A resposta acha-se na liberdade. As pessoas são livres, e a liberdade é uma coisa boa. É bom estar livre, conforme podem atestar todos aqueles que provaram a liberdade. No entanto, com esta coisa boa chamada liberdade vem a possibilidade de ter relacionamentos maus, i.e., de rejeitar livremente a hierarquia de valores estabelecida por Deus. Por exemplo, o homem pode escolher livremente colocar-se no lugar de Deus, considerando que seu próprio ser é ulterior ao invés de Deus. Sem este tipo de Uberdade, os homens não teriam a certeza de serem mais do que fantoches; nunca teriam a certeza de estarem realmente livres. Mas com este tipo de liberdade vem a possibilidade do mal, a possibilidade de que os homens se farão em Deus. Logo, o mal resulta quando os homens usam sua boa liberdade para considerarem-se a si mesmos melhores do que são. Ou seja: o mal surge quando as criaturas se consideram o criador. Amar-se a si mesmo como criatura é bom, mas exaltar-se como o criador é mau. E esta tendência de amar as criaturas de modo impróprio é o "ego" maligno que a Bíblia exorta os homens a odiarem."[37]

B. Amando o Bem em Si Mesmo

Os homens devem odiar as tendências egoístas em si mesmos, mas devem amar a si mesmos. Ou seja: o amor impróprio a si mesmo não deve impedir o amor correto a si mesmo. Amar a si mesmo como sendo ulterior (como Deus) é impróprio; amar a si mesmo como criatura é apropriado e bom. Este amor-próprio legítimo está claramente subentendido no mandamento da Escritura: "Ama teu próximo *como a ti mesmo.* "

Há várias razões por que os homens caídos devem amar a si mesmos. Primeiramente, os homens devem amar a si mesmos porque *são semelhantes a Deus.* As Escrituras ensinam que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Odiar a si mesmo é odiar a Deus em efígie; ainda que essa imagem de Deus não seja perfeita. Deus é bom, e declarou boas todas as Suas criaturas, até mesmo os homens

pecaminosos não perderam a totalidade deste bem. Logo, odiar uma das criaturas de Deus (ainda que seja o próprio ego) é odiar a Deus de modo indireto.

Em segundo lugar, os homens devem amar a si mesmos porque *é a base do seu amor* aos outros. O amor aos outros é baseado no amor ao ego. Se alguém não amar a si mesmo apropriadamente, não pode amar aos outros apropriadamente. Inversamente, a falta de amar aos outros corretamente é baseada no fracasso de amar a si mesmo de modo apropriado. Visto que a Bíblia ordena o cristão a amar aos outros, há a clara implicação de que a pessoa deve aprender a amar a si mesmo corretamente. Naturalmente, o cristão não deve amar a si mesmo meramente por causa de amar a si mesmo; isso seria egoísmo. O cristão também deve amar a si mesmo *por causa de amar aos outros;* esta é uma forma de altruísmo. Ou seja: uma das razões para cultivar o amor-próprio é que capacitará a pessoa a amar melhor aos outros, que é aquilo que Deus ordena.

Em terceiro lugar, já que a Bíblia ensina que amar aos outros é amar a Deus, a pessoa deve aprender um amor-próprio correto, de modo que possa amar melhor aos outros e, assim, *amar melhor a Deus* Jesus disse: "Sempre que o fizestes (demonstrastes amor) a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes" (Mt 25: 40). João escreveu: "Se alguém disser: 'Amo a Deus,' e odiar a seu irmão, é mentiroso" (1 João 4: 20). Embora amar aos outros não seja necessariamente a única maneira de se amar a Deus, não deixa de ser uma das maneirai. Realmente, um amor próprio apropriado, como base para amar aos outros homens, pode ser um meio de aumentar seu amor a Deus. Esta é, talvez, a mais sublime motivação para o amor próprio, viz., amar a si mesmo por causa de amar a Deus,

Finalmente, o cristão deve amar-se a si mesmo *porque Deus o ama.* Deus ama o homem (mesmo como criatura caída) e deseja redimi-lo e reconciliar o homem consigo mesmo.[38] Os homens perdidos e pecaminosos são a "pérola de grande valor" que, para comprá-la, Cristo sacrificou tudo.[39] Os homens perdidos e pecaminosos não somente são redimíveis como também valiosos a Deus. Deus ama a humanidade caída e enviou Seu Filho para ser o sacrifício pelos seus pecados.[40] E se Deus ama desta maneira os homens pecaminosos pelo seu valor redimível neles, segue-se que nós devemos amar a estes homens também (inclusive a nós mesmos entre eles), e tanto trabalhar, quanto orar pela sua redenção.

Resumindo: os homens devem amar a si mesmos (1) por causa deles mesmos como criaturas de Deus, (2) por causa dos outros como criaturas responsáveis, (3) por causa de Deus e porque Deus os ama, e lhes forneceu a redenção mediante Cristo. E quando houver um conflito entre quaisquer destes níveis de amor, neste caso os últimos transcendem os primeiros, Devem ser dispostos em ordem ascendente de prioridade. Porque muitas pessoas (viz., os outros) valem mais do que uma só pessoa (viz., o próprio-eu), e a pessoa infinita (Deus), tem mais valor do que as pessoas finitas (os homens). Somente Deus deve ser amado por causa dEle mesmo, de uma maneira ulterior e definitiva. Todas as outras pessoas devem ser amadas como fins *imediatos,* que podem ficar sendo o meio para o fim ulterior de amar a Deus. Somente o hierarquismo resolve satisfatoriamente o problema de como alguém pode amar aos homens (a si mesmo ou aos outros), como um valor intrínseco (porém inferior), e ainda amar a Deus como um valor intrínseco (porém superior). O homem não é meramente o meio para o fim superior (Deus); o homem é um fim em si mesmo, mus um fim inferior.

Leituras Sugeridas

Agostinho, *A Cidade de Deus,* XIX, 7
Bonhoeffer, D. *O Discipulado* Gardner,

E.C., *Fé Bíblica e Ética Social*

NOTAS

1.Ayn Rand, *For the New Intellectual,* New American Library, 1961, págs, 120, 123.
2.Ibid., pág. 133
3.Ibid. págs. 134, 183.
4.Ibid. págs. 141, 144.
5.Ibid., pags. 180, 192.
6.Ibid., pág. 180.
7.Ibid., pág. 176.
8.Ibid., pág. 147.
9.Ibid., pág. 161.
10.Ibid., págs. 136-137.
11.Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion,* New Haven: Yale University Press, 1967, pág. 26.
12.Ibid., págs. 34-35,53-54.
13.Ibid., págs. 49, 54, 87.
14.Ibid., págs. 113, 114, 86.
15.Ibid., págs. 86, 87, 88.
16.Erich Fromm, Man for Hi*mself,* Rinehart, 1947.
17.Paul Tillich, *The Courage to Be,* New Haven, Conn.: Yale University Press, pág. 22.
18.Ibid., págs. 87, 46.
19.Ibid., págs. 172, 165.
20.Paul Tillich, *Ultimate Concern,* págs. 48, 206.
21.Ibid., pág. 206.
22.Paul Tillich, *Dynamics of Faith,* págs. 62, 63.
23.Paul Tillich, *Ultimate Concern,* págs. 12, 24.
24.Sören Kierkegaard, *The Works of Love,* págs. 284, 285, 289.
25.Ibid., págs. 285, 286.
27.Ibid., pág. 287.
28.Cf. 1João 2:16; Provérbios 16:8.
29.Cf. também o ensino de Paulo de que todos os homens têm uma consciência que os impele a fazer o bem (Romanos 2:6-8, 12-16).
30.Agostinho, *Against the Epistle of the Manicheans,* XL, 46, *The Nicene and Post-Nicene Fathers,* ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956), Vol. IV.
31.Agostinho, *Da Natureza do Bem,* XVII, XVIII, XXXVIII.
32.Agostinho, *A Cidade de Deus,* XI, 9.
33.Agostinho, *Contra a Epístola dos Maniqueus,* XXXV, 39.
34.Agostinho, *Da Natureza do Bem,* IV.
35.Cf. Mt 25:41-42; 2Ts 1:7-9.
36.O *fato de que* o amor-próprio (viz. o orgulho) é o pecado básico do homem é apoiado por vasto número de Escrituras. *Por que* todos os homens inevitavelmente se amam desta maneira imprópria, faz parte do mistério da depravação. Que todos os homens moral e racionalmente maduros pecam, é o ensino claro da Escritura. Como esta tendência ao pecado pode ser reconciliada com a capacidade de não pecar é o assunto doutro estudo que não será tentado aqui. Será suficiente notar, por enquanto, que não há contradição em afirmar que os homens podem (pela graça de Deus) evitar cada pecado em particular que encontram, embora seja inevitável que não resistirão a *todos* eles. Ou seja: embora os homens inevitavelmente *vão* cometer algum pecado, mesmo assim não há razão por que *devam* cometer qualquer pecado específico. A graça capacitadora está disponível.
37.Lucas 9:23.
38.Cf. Rm 5:8; 1 Tm 1:15-16; IPe 3:18.
39.Cf. Mt 13:45.
40.Cf. João 3:16; Marcos 10:45; Rm 3:24-25; 1 João 2:2.

O Cristão e a Guerra

Qual é a atitude do cristão para com a guerra? É certo tirar a vida de outra pessoa sob o mandamento do governo? Há uma base bíblica para a prática da guerra? Estas perguntas têm recebido várias respostas entre os cristãos. Basicamente, há três pontos de vista adotados pelos cristãos sobre a questão de se a pessoa deve envolver-se na guerra, ao ponto de tirar a vida de outros. Primeiramente, há o *ativismo* que sustenta que o cristão deve ir para *todas as guerras* em obediência ao seu governo, porque o governo

é ordenado por Deus. Em segundo lugar, há o *pacifismo* que argumenta que os cristãos não devem participar em *guerra alguma* ao ponto de tirar a vida dos outros, visto que Deus ordenou aos homens nunca tirarem a vida de outra pessoa. Finalmente, há o *seletivismo* que argumenta que os cristãos devem participar *dalgumas guerras,* viz., das guerras justas, visto que fazer doutra forma é recusar a fazer o bem maior que Deus ordenou.

I. O ATIVISMO: É SEMPRE CERTO PARTICIPAR DA GUERRA

O argumento do ativismo de que o cristão é obrigado, pelo seu dever de obedecer ao seu governo, de participar de todas as guerras tem dois tipos diferentes de argumentos: o bíblico, e o filosófico ou social. Os dados bíblicos serão examinados primeiro.

A. O Argumento Bíblico: "O Governo É Ordenado Por Deus."

As Escrituras parecem ser enfáticas quanto a este aspecto. O governo é de Deus. Seja no âmbito religioso, seja no âmbito civil, Deus é o Deus da ordem e não do caos.[1]

1. Dados Vétero-Testamentários sobre Deus e o Governo — Desde o próprio princípio, as Escrituras declaram que o homem deve *"dominar...* sobre todo animal que rasteja sobre a terra" (Gn 1: 28).[2] O homem devia ser rei sobre toda a terra. Depois da queda, foi dito à mulher: "o teu desejo será para o teu marido, e ele te *governará"* (Gn 3:16). Quando Caim matou Abel, está subentendido que deixou de reconhecer que era "tutor de seu irmão" (Gn 4:9,10). Finalmente, quando a totalidade da civilização antidiluviana se tornou corrupta, e "a terra estava ... cheia de violência," Deus a destruiu e instituiu o governo humano. "Certamente requererei o vosso sangue, o sangue da vossa vida ... sim, da mão do próximo de cada um requererei a vida do homem. Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem" (Gn 9: 5, 6).

Em síntese, Deus ordenou o governo. Adão recebeu a coroa para reinar sobre a terra, e quando o mal grassou, a Noé foi dada a espada para reger na terra. O governo é da parte de Deus tanto porque a ordem é de Deus, quanto porque a desordem deve ser abafada por Deus. Os homens têm o direito, da parte de Deus, de tirar a vida de homens rebeldes que derramam sangue inocente. O governo é investido de poder divino. A espada que foi dada a Noé foi brandida por Abraão quando entrou na guerra contra os reis citados em Gênesis 14, que fizeram agressão contra o sobrinho de Abraão, Ló. Conforme nota Stegall, esta passagem indica "que Deus aprova guerras que são para a proteção dos pacíficos contra o agressor."[3]

Embora a forma específica do governo mudasse no decurso do Antigo Testamento, há uma reiteração deste princípio de que o governo é de Deus. Na teocracia mosaica, os poderes do governo são muito explícitos: "Darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, golpe por golpe" (Êx 21: 23-25). Até mesmo quando Israel estabeleceu sua monarquia de modo contrário ao plano de Deus para ele (1 Sm 8: 7), Deus, mesmo assim, ungiu o rei que escolheu. Deus disse a Samuel o profeta: "Atende à sua voz, e estabelece-lhe um rei" (1 Sm 8: 22). Mais tarde, Samuel disse: "Vedes a quem o SENHOR escolheu?" (1 Sm 10: 24). Davi, até mesmo antes de ser rei, recebeu a ordem no sentido de lutar contra os filisteus que estavam despojando a Israel (1 Sm 23:1).

No que diz respeito aos governos das nações gentias, o Antigo Testamento declara "que o Altíssimo tem domínio sobre o reino dos homens e dá a quem quer" (Dn 4: 25). E com base no restante da profecia de Daniel, fica claro que Deus ordenou os grandes

governos babilônio, medo-persa, grego e romano (cf. Dn 2, 7). De fato, a indicação é que Deus ordenou o governo sempre que é achado. E visto que o governo é dado por Deus, seguir-se-ia que desobedecer ao governo é desobedecer a Deus. Se, portanto, o governo dalgum homem ordena que ele vá à guerra, o ativismo bíblico argumentaria que a pessoa deve corresponder, em obediência a Deus, pois Deus ordenou o governo com a espada, ou o poder de tirar vidas.

2. Dados Neotestamentários Sobre Deus e o Governo — O Novo Testamento confirma o conceito do Antigo Testamento, de que Deus ordenou o governo. Jesus é citado dizendo que o homem deve dar, pois, "a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22: 21). Que a autoridade civil foi dada por Deus foi ainda mais reconhecido por Jesus, diante de Pilatos, quando disse: "Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada" (Jo 19:11). Paulo admoesta Timóteo a orar e dar graças "em favor dos reis e de todos os que se acham investidos de autoridade ..." (1 Tm 2: 2). Tito é exortado a respeito dos cretenses: "Lembra-lhes que se sujeitem aos que governam, às autoridades; sejam obedientes... " (Tt 3: 1). Pedro é muito claro: "Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor; quer seja ao rei, como soberano; quer às autoridades como enviadas por ele. .."(lPe2: 13, 14).

A passagem mais extensa do Novo Testamento sobre o relacionamento entre o cristão e o governo acha-se em Romanos 13: 1-7. O primeiro versículo deixa claro que todo governo é divinamente estabelecido. "Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas," escreveu Paulo. "De modo que aquele que se opõe à autoridade, resis-te à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação" (v, 2). A razão adicional para obedecer a um governante é que "é ministro de Deus para teu bem... é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal" (v. 4). Além disto, escreveu Paulo: "Por esse motivo também pagais tributos: porque são ministros de Deus, atendendo constantemente a este serviço" (v. 6). Tendo em vista estes fatos, o cristão é conclamado! "Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem respeito, respeito; a quem honra, honra" (v. 7).

O que há de especialmente relevante nesta passagem da Escritura, é a reiteração, no Novo Testamento, do poder governamental de tirar uma vida humana. Os cristãos são conclamados a obedecer ao governante ou rei existente, "porque não é sem motivo que traz a espada" (v. 4). Ou seja: o governo, com seu poder sobre a vida, é ordenado por Deus. E quem resistir ao Seu governo está resistindo a Deus. Seguir-se-ia disto, segundo os ativistas bíblicos, que a pessoa deve responder à chamada do seu governo para ir à Guerra, porque Deus deu a autoridade da espada às autoridades governantes.

B. O Argumento Filosófico: O Governo É o Guardião do Homem

O ativismo não é apoiado meramente com os dados bíblicos. Um dos argumentos mais enfáticos já escritos em prol desta posição veio da pena de Platão. Oferece três razões explícitas (e mais duas subentendidas) sobre por que o homem não deve desobedecer até a um governo que o condena a uma morte injusta. O cenário é a prisão onde Sócrates aguarda sua morte, tendo sido acusado de impiedade e sentenciado a beber o cálice de veneno. O jovem amigo de Sócrates, Cristo, conclama-o a escapar e fugir da pena de morte. Na resposta de Sócrates, cinco razões são dadas para obedecer a um governo injusto, mesmo até ao ponto da morte.

1. **O Governo É o Pai do Homem —** A pessoa não deve desobedecer até mesmo a um governo injusto. "Primeiro, porque ao desobedecer a ele, está desobedecendo

aos seus pais." Com isto, Sócrates queria dizer que foi sob o patrocínio daquele governo que o indivíduo foi trazido ao mundo. Não nasceu na selva, sem lei, mas, sim, entrou no mundo tendo Atenas como genitor. Foi este estado que tornou seu próprio nascimento mais do que bárbaro — um nascimento num estado de civilização, e não de anarquia. Em síntese, assim como os pais passam meses em preparação e antecipação para uma criança, assim também muitos anos foram gastos em manter o estado que torna possível um nascimento civilizado, e estes anos não podem ser considerados levianamente mais tarde porque a pessoa se acha em desacordo com o seu governo. Foi aquele governo (ou algum governo) que possibilitou seu livre nascimento. Se alguém desobedecesse ao governo, disse Sócrates, ele não responderia: "Em primeiro lugar não fomos nós que te trouxemos à existência? Teu pai casou com tua mãe com nossa ajuda, e te geraram. Dize se tens quaisquer objeções a argumentar contra aqueles entre nós que regulamentamos o casamento? Nenhuma, responderia eu."[4]

2.**O Governo É o Educador do Homem —** Sócrates oferece outra razão para a obediência ao seu governo. "Em segundo lugar, porque é o autor da sua educação." A implicação aqui é que a própria educação que faz com que uma pessoa seja o que é hoje (inclusive seu conhecimento da justiça e da injustiça), lhe foi dada pelo seu governo. Era um grego e não um bárbaro, não somente por nascimento como também por seu treinamento. E tanto o nascimento quanto o treinamento foram possibilitados pelo governo que agora estava exigindo sua vida. O que se pode responder contra governos que, "depois do nascimento, regulam a criação e a educação dos filhos, em que tu também foste treinado? As leis que regulam a educação não estavam certas em ordenar que teu pai te treinasse na música e na ginástica? Certas, eu responderia."[5] Segue-se daí que o governo poderia dizer-nos: "Visto que foste trazido ao mundo, e criado e educado por nós, podes negar, em primeiro lugar, que és nosso filho e escravo, como vossos pais o eram antes de ti?" E se é esta a verdade, o homem não está em pé de igualdade com seu governo. O homem não tem mais direito de golpeá-lo e ultrajá-lo do que alguém faz ao seu senhor ou pai. Mesmo se o governo quer nos destruir, não temos direito algum de destruí-lo. Se alguém pensa que tem este direito, "deixou de descobrir que sua pátria é mais valiosa, e superior, e mais santa, em muito, do que a mãe e o pai ou quaisquer antepassados... "Em síntese, o governo não somente é prévio ao cidadão individual (o primeiro argumento), como também é superior a ele. O governo não somente antecede a vida individual como também toma precedência sobre sua vida.

3.**O Governado (i.e., o Cidadão) Comprometeu-se a Obedecer ao Seu Governo —** terceira razão que Platão dá para a obediência ao governo é que "fez um acordo com ele de que obedecerá devidamente aos seus mandamentos." Ou seja: o consentimento do governado para fazer daquele governo o governo dele, ao comprometer-se à fidelidade a ele, obriga-o a obedecer às suas leis ou sofrer as consequências. Pelo próprio fato de que um homem faz de um determinado país *seu* país, por isso mesmo fez um acordo tácito de ser obediente aos seus mandamentos. "E quando somos castigados por ela (nossa pátria), quer com prisões, quer com açoites," escreveu Platão, "o castigo deve ser suportado em silêncio; e se ela nos levar a feridas ou à morte na batalha, para lá iremos conforme é justo." Porque se alguém vai aceitar os privilégios da educação e da proteção do seu governo, então concordou, implicitamente, que aceitará as responsabilidades (e as penalidades) do seu governo, no sentido de obedecer às suas leis e até mesmo ir à guerra por ela.

4.**O Governado Não Está Compelido a Permanecer Sob Seu Governo —** Há pelo menos dois outros argumentos subentendidos que Platão usa para apoiar sua tese de que não se deve desobedecer ao seu governo. "Qualquer pessoa que não gosta dele nem da cidade, pode ir para onde quiser... Mas aquele que tem experiência da maneira segundo nós (i.e., os governantes) ordenamos a justiça e administramos o Estado, e ainda permanece, entrou num contrato subentendido de que fará tudo conforme nós ordenamos." Platão deixa claro, no entanto, que qualquer imigração que alguém vai fazer deve ser feita *antes* dele ser indiciado pela sua pátria ou convocado ao serviço militar. Porque fugir diante das responsabilidades ao seu governo é "fazer apenas o que um escravo miserável faria, fugindo e virando as costas aos entendimentos e contratos feitos como cidadão." Noutras palavras, se alguém não estiver disposto a obedecer à sua pátria, deve achar outra pátria à qual possa obedecer. Mas se um homem tomar a proteção e os privilégios de um país mediante sua presença constante ali como cidadão, não deve procurar exílio simplesmente porque as exigências do seu país sobre ele são indesejáveis.

5.**Sem Governo Haveria Caos Social —** Outra razão porque a pessoa não deve desobedecer ao seu governo está subentendida na pergunta de Platão: "E quem se importaria com um Estado que não tivesse leis?" Uma lei injusta é má, mas nenhuma lei é ainda pior. Até uma monarquia má é preferível à anarquia. Qualquer governo é melhor do que nenhum governo. E se os homens desobedecerem seu governo naquilo que sentem ser injusto ou indesejável, resultará O caos social. Porque se a obediência ao governo é determinado Individual ou subjetivamente, nenhuma lei estaria imune da desaprovação ou da desobediência dalgum cidadão. O resultado seria caótico. Tomando emprestada uma frase das Escrituras, não ter leis obrigatórias para todos os cidadãos seria "todo homem fazer o que *é* reto aos seus próprios olhos." E esta não seria uma sociedade verídica, mas, sim, um caos social. Até mesmo um governo fechado aos seus cidadãos seria melhor do que um que estivesse aberto à revolução entre seus povos.

Nestes cinco argumentos, Platão declarou os argumentos principais usados como uma base para o ativismo. O homem sempre deve obedecer ao seu governo porque é seu guardião. O governo — até mesmo um que parece ser injusto — deve ser obedecido ao ponto de ir à guerra. Sem o governo, pois, o homem não seria melhor do que um selvagem, vivendo num estado de ignorância e de anarquia. Logo, não importa quão indesejáveis possam ser as responsabilidades da pessoa ao seu governo mesmo assim, está obrigada a obedecer a ele como a seu pai e à sua mãe.

Os escritores contemporâneos não acrescentaram muitas considerações importantes aos argumentos bíblicos e clássicos em prol do ativismo. Um argumento global não incluído explicitamente nos cinco mencionados supra é que é um mal maior não resistir a um agressor mau do que lutar contra ele. Isto relembra a linha famosa: "Tudo quanto é necessário para o mal triunfar é que os homens bons não façam nada." Se os homens bons não resistirem aos maus, então os maus prevalecerão no mundo.

Naturalmente, há um problema básico na posição dos ativistas, que os pacifistas se apressam em indicar, e que é o seguinte: na maioria das guerras, ambos os lados alegam estar com a razão. Frequentemente cada país alega que o outro é o agressor. O "inimigo" sempre está errado, mas os dois países são "inimigos," sendo que cada um é inimigo do outro. A esta altura, os ativistas totais parecem obrigados a reconhecer que as duas partes (ou os dois países) numa guerra nem sempre estão com a razão. Mas ainda que um dos países está participando de uma guerra injusta, seus cidadãos têm o dever de responder à convocação militar, porque a desobediência ao governo (até

mesmo um governo mau) é um mal maior do que a obediência a ele numa guerra injusta. Desobedecer a qualquer governo leva à revolução e à anarquia, que é um mal maior do que participar de uma guerra em que uma forma de ordem está competindo com outra, para ver qual forma de ordem dominará. Em síntese, o ativista completo pode argumentar que seria melhor lutar do lado de uma ordem que é pior do que outra ordem, do que contribuir, mediante a desobediência, à desordem e ao caos totais. E se alguém tivesse dúvidas sobre qual governo era o melhor ou o mais justo, poderia contentar-se com a obediência ao seu próprio governo pela razão de ser ele o *seu* guardião e educador. E quer seu próprio país fosse o mais justo ou não, poderia lutar por ele, crendo que o resultado da guerra revelaria de que maneira a justiça triunfará.

II. O PACIFISMO: NUNCA É CERTO PARTICIPAR DA GUERRA

Há muitas razões porque o pacifismo rejeita os argumentos dos ativistas. As razões dadas pelo pacifista podem servir tanto como uma crítica do ativismo total, quanto como a outra metade do diálogo sobre a guerra que força o cristão a examinar tanto sua Bíblia quanto sua consciência para uma conclusão sobre um problema inquietante. Os argumentos em prol do pacifismo podem ser divididos em dois grupos básicos, o bíblico e o social.

A. Os Argumentos Bíblicos: A Guerra Sempre É Errada

Há muitos aspectos no argumento do pacifista cristão contra todas as guerras, mas há várias premissas bíblicas por detrás de todos eles. Uma destas premissas está declarada na injunção bíblica: "Não matarás" (Êx 20:13), e a outra nas palavras de Jesus: "Não resistais ao perverso" (Mt 5: 39).

1. **Matar Sempre É Errado —** No coração do pacifismo há a convicção de que tirar a vida intencionalmente, especialmente na guerra, é básica e radicalmente errado. A proibição bíblica: "Não matarás," inclui a guerra. A guerra é o assassinato em massa. Mas o assassinato é o assassinato, quer seja cometido dentro da própria sociedade ou contra homens doutra sociedade.

Visto que esta conclusão, à primeira vista, é contrária aos muitos casos na Escritura que, segundo parece, parecem ordenar a guerra, os pacifistas cristãos devem oferecer uma explicação de por que a Bíblia dá a impressão de, às vezes, ordenar a guerra.

Várias respostas têm sido dadas por diferentes pacifistas. (1) Primeiramente, as guerras do Antigo Testamento, em que se representa Deus "ordenando" a guerra (e.g. a de Josué) não foram realmente ordenadas por Deus de modo algum. Representam um estado mais bárbaro da humanidade em que as guerras eram justificadas ao ligar a elas sanções divinas.[6] (2) Outra explicação é que estas guerras eram sem igual, porque Israel estava agindo como instrumento teocrático nas mãos de Deus. Estas não eram realmente as guerras de Israel de modo algum, mas, sim, as de Deus, conforme é evidenciado pelos milagres especiais que Deus operava para ganhá-las (cf. Js 6; 10; Salmo 44). (3) Finalmente às vezes é argumentado que as guerras do Antigo Testamento não eram a "perfeita" vontade de Deus, mas, sim, somente Sua vontade "permissiva". Ou seja: retrata-se a Deus "ordenando" Samuel a ungir Saul como rei, ainda que Deus não lhe tivesse escolhido Saul para rei, mas, sim, Davi (1 Sm 10: 1). Ou, as guerras são "ordenadas" por Deus da mesma maneira que Moisés "ordenou" o divórcio, viz., por causa da dureza dos corações dos homens (Mt 19:8). Não é que Deus realmente desejava ou ordenava a guerra mais do que Ele gosta da desobediência ou do divórcio. Deus tem um caminho melhor do que aquele, que é o da obediência e do amor. Deus

poderia ter realizado Seus propósitos em Israel e em Canaã sem guerras, se o povo tivesse sido mais obediente a Ele.[7]

Nenhuma guerra como tal é o mandamento de Deus em ocasião alguma. O que Deus manda de forma clara e inequívoca é: "Não matarás." Este mandamento aplica-se a todos os homens, amigos ou inimigos. Todos os homens são feitos à imagem de Deus e, portanto, é errado matá-los. O Antigo Testamento ensina claramente que a pessoa deve amar seus inimigos (cf. Lv 19: 18, 34; Jonas 4), e Jesus reafirmou este ensino, dizendo: "Amais vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem..." (Mt 5: 44). A guerra baseia-se no ódio, e é intrinsecamente errada. Tirar a vida de outras pessoas é contrário ao princípio do amor e é, portanto, basicamente não-cristão.

2.**Resistir ao Mal, à Força, É Errado —** Em conexão estreita com a primeira premissa básica do pacifismo, do que é errado matar, há outra, viz., o mal nunca deve ser resistido com força física mas, sim, com a força espiritual do amor. Jesus não disse: "Não resistais ao perverso; mas a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra" (Mt 5:39)? Cristo não ensinou também nesta passagem: "Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas" (v. 41)? O cristão não deve retaliar nem pagar o mal com o mal. A vingança pertence a Deus (Dt 32: 35). Paulo escreveu: "Não vos vingueis a vós mesmos, amados, mas dai lugar à ira ... Pelo contrário, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe de beber... Não te deixes vencer do mal, mal vence o mal com o bem" (Rm 12:19), 21). O cristão não deve "tornar a ninguém mal por mal... se possível, quanto depender de vós, tende paz com todos os homens" (vv. 17-18).

A história de Jesus expulsando os cambistas do templo não é incompatível com esta posição, argumentam alguns pacifistas. Porque a força física (i.e. o azorrague) somente foi usado nos animais, não nas pessoas. Além disto, a autoridade que Jesus usava foi aquela da Sua própria Pessoa e a da Escritura, e não a de um bando de discípulos armados (cf. Jo: 2: 15-16). Finalmente, o tipo de força física usado por Jesus no templo, fica muito aquém de comprovar que Jesus daria Sua sanção ao uso da força física extrema ao ponto de tirar vidas humanas.[8]

Além disto, a declaração de Jesus: "Não vim trazer paz, mas espada," não pode ser usada para apoiar a guerra. Jesus, pois, ordenou a Pedro: "Embainha a tua espada; pois todos os que lançam mão da espada, à espada perecerão."[9] Jesus não estava definindo o *propósito* do Seu ministério, mas seu *resultado,* viz., que o efeito da lealdade a Ele iria "causar divisão entre o homem e seu pai; entre a filha e sua mãe..." (v. 35). Ou seja: o *efeito* do ministério de Cristo é frequentemente dividir famílias como por uma "espada" (Lucas 12: 51 usa a palavra "divisão" ao invés de "espada"), ainda que esta não seja a *intenção* da Sua vinda.

O pacifismo está comprometido com a premissa de que é essencialmente errado usar força física, pelo menos até ao ponto de tirar vidas, a fim de resistir ao mal. Isto não significa que o pacifista repudia toda a força. Significa apenas que acredita em afirmar a força maior do bem espiritual em face das forças do mal físico. Os pacifistas acreditam basicamente que "a nossa luta não é contra o sangue e a carne, e, sim, contra ... as forças espirituais do mal, nas regiões celestes" (Ef. 6:12).

Quando é encostado contra a parede por um militante ativista que pergunta se mataria um assassino em potencial da sua esposa, o pacifista completo às vezes retorque com uma resposta devastadora na sua simplicidade. Para que matar um assassino maligno, e mandar sua alma para o julgamento, quando permitir que o assassino matasse sua esposa teria como resultado que ele a mandasse ao céu, e ainda sobraria uma oportunidade para ganhar o assassino? O pacifista menos simplista (ou talvez qualquer pacifista com uma esposa não-cristã) talvez argumentasse que ferir e desarmar

o assassino seria suficiente, mas que não se deve procurar matar até mesmo um assassino.

3. A Ética Pública e Particular É a Mesma — Outra premissa básica do pacifismo é que não há distinção real entre aquilo que se deve fazer como cidadão particular e aquilo que se deve fazer como oficial público. Aquilo que é errado para uma pessoa fazer na sua própria vizinhança (e.g., matar), é errado em qualquer outra vizinhança do mundo. Vestir um uniforme militar não revoga a responsabilidade moral da pessoa.

Dietrich Bonhoeffer fez a pergunta pacifista crucial quanto a isto. "Estou em qualquer tempo agindo somente como um simples particular, ou apenas numa capacidade oficial? Não sou sempre um indivíduo, face a face com Jesus, mesmo na realização dos meus deveres oficiais?" Responde a esta pergunta, dizendo: "Mas esta distinção entre as pessoas e o cargo está totalmente estranha ao ensino de Jesus. Dirige-Se aos Seus discípulos como a homens que deixaram tudo para seguir a Ele, e o preceito da não-violência aplica-se igualmente na vida particular e no dever oficial."[10] Uma ética de padrão duplo — um para o cidadão particular e outro para o oficial público — é estranha ao ensino da Escritura. A Bíblia pronuncia: "Ai dos que decretam leis injustas, dos que escrevem leis de opressão, para negarem justiça aos pobres... " O profeta perguntou-lhes: "Mas que fareis vós outros no dia do castigo, na calamidade que vem de longe? (Is 10: 1-3). Davi foi tido por culpado quando deu origem à morte de Urias a fim de tomar sua esposa, Bate-seba, embora a morte ocorresse numa batalha enquanto Israel estava numa guerra (2 Sm 12:5-7).

Ninguém é exonerado do mandamento de Deus, no sentido de não matar, simplesmente porque está agindo como servo do estado. O mandamento moral contra o assassinato não é abrogado pela obrigação da pessoa ao estado. Devemos dar a César o que é dele, mas César não detém o poder da vida ou da morte — somente Deus o detém. O direito de tirar uma vida pertence somente ao próprio Autor da vida (cf. Jó 1:21). Nenhuma autoridade tem o direito de transcender a lei moral. Realmente, a autoridade que o governo detém é derivada da lei moral. E a lei moral é aplicável sem fazer distinção entre a pessoa ou o cargo.

B. Os Argumentos Sociais: A Guerra É Sempre Má

Há fortes argumentos sociais contra a guerra. Não é a melhor maneira de solucionar disputas humanas. Um rio de sangue humano tem sido deixado no séquito das guerras, e no curso da história. Males de todos os tipos resultam da guerra; a fome, a crueldade, as pessoas e a morte.

1.**A Guerra É Baseada no Mal da Ganância —** Já nos tempos *de República* de Platão, pessoas que pensavam reconheciam que o desejo pelo luxo era a base da guerra. Escreveu: "Não precisamos dizer ainda se a guerra faz o bem ou o mal, mas somente que descobrimos sua origem nos desejos (pelas riquezas) que são a fonte mais frutífera dos males, tanto para os indivíduos quanto para os estados."[11] Noutro lugar, Platão disse: "Todas as guerras são travadas por amor à obtenção do dinheiro."[12] Há várias passagens da Escritura que concordam com a análise de Platão. "De onde procedem guerras e contendas, que há entre vós? De onde, senão dos prazeres que militam na vossa carne? Cobiçais, e nada tendes; matais e invejais, e nada podeis obter; viveis a lutar e a fazer guerras" (Tg 4: 2). Paulo advertiu a Timóteo: "Porque o amor do dinheiro é a raiz de todos os males" (1 Tm 6: 10). Destarte, o anseio cobiçoso pela riqueza é a base de todos os tipos do mal, e especialmente de um dos piores males conhecidos pelo homem, viz., a guerra.

2.**A Guerra Resulta em Muitos Males —** Os muitos males da guerra são bem-conhecidos, e não é necessário alongar-nos sobre o assunto aqui. O concomitante da guerra é a morte e a destruição. A fome e a peste frequentemente resultam da guerra também. Talvez não haja maneira de estimar a tristeza, a dor, e até mesmo a crueldade e a tortura usualmente vinculadas com a guerra. A sequência geral da guerra é ilustrada muito bem no sexto capítulo do Apocalipse. Depois do "cavalo branco" da guerra ter saído "vencendo e para vencer" seguiu-se o "cavalo vermelho" do derramamento do sangue, e o "cavalo preto" da fome. Depois disto, João disse: "E olhei, e eis um cavalo amarelo e o seu cavaleiro, sendo este chamado morte: e o Inferno o estava seguindo" (vv. 1-8). Tais são os resultados malignos da guerra.

3. A Guerra Cria Mais Guerra — Um dos piores resultados da guerra é que cria mais guerra. Nenhuma guerra, até o presente, realmente deixou o mundo livre de guerras. Inimigos subjugados frequentemente fazem um levante para retaliar contra seus conquistadores. Algumas guerras continuam por longos períodos com interrupções muito breves. Às vezes as guerras "quentes" terminam, mas as guerras "frias" as seguem por longos períodos. Parece não haver nada intrínseco na guerra que fornece realmente uma solução permanente às disputas. Ao invés de unir as pessoas, a guerra parece solidificar as tensões e excitar o espírito de retaliação e a possibilidade de renovação do conflito.

Talvez seja este senso de futilidade da guerra que tenha levado tantos pensadores para a posição pacifista. Lemas tais como "Faça amor e não a guerra," "Abaixo a Bomba," e a popularidade do sinal da paz e o símbolo da "pomba" retratam uma crescente insatisfação com a guerra como meio de tratar com outras nações. Até mesmo alguns que não são pacifistas por convicção estão dispostos a arriscar o desarmamento unilateral total na esperança de que uma resposta semelhante seja elicitada do inimigo. "Não pode ser pior do que a guerra", exclamam, numa tentativa desesperada pela paz.

Em resumo: os pacifistas argumentam que a guerra é tanto antibíblica quanto antisocial. É proibida por Deus no mandamento contra o assassinato, e está se tornando cada vez mais repugnante aos homens, que estão demonstrando sinais de fadiga da batalha debaixo da continuação das desumanidades dos homens para com outros homens.

III. O SELETIVISMO: É CERTO PARTICIPAR DE ALGUMAS GUERRAS

Nem todos os homens estão contentes com o patriotismo cego do patriotismo que mataria a pedido do governo, gritando: "Minha pátria, certa ou errada!" Nem todos os homens estão satisfeitos com uma atitude ingenuamente passiva que permitiria que Hitler tentasse o genocídio, sem erguer um fuzil em resistência. Até mesmo o previamente pacifista Bonhoeffer finalmente concluiu que Hitler deveria ter sido assassinado. A partir da insatisfação com as soluções "fáceis" de declarar justas *todas* as guerras, ou *nenhuma* guerra justificável, está emergindo um número crescente de partidários do seletivismo, que sustenta que *algumas* guerras são justificáveis, e outras não. É este ponto de vista que nos parece ser a alternativa mais satisfatória para o cristão.

A. Uma Base Bíblica para o Seletivismo

Tanto o ativismo quanto o pacifismo reivindicam o apoio da Escritura. O seletivismo é apenas uma terceira maneira de interpretar os mesmos dados bíblicos? Respondendo, sugerimos que tanto o ativismo quanto o pacifismo têm razão (pelo

menos parcialmente) e que o sentido em que ambos têm razão é a essência do seletivismo. Noutras palavras, o seletivismo é uma síntese do ativismo e do pacifismo. A verdade do pacifismo é que algumas guerras são justas e que os cristãos devem lutar nestas. O seletivismo, portanto, firma-se na posição de que a pessoa deve participar somente de uma guerra justa.

Na realidade, há um ponto de concordância (pelo menos teoricamente) entre todos os três pontos de vista. Todos podem concordar com a seguinte proposição ética: Não se deve participar de urna guerra injusta. O pacifista, naturalmente, sente que *todas* as guerras são injustas. O ativista sustenta que *nenhuma* guerra é injusta (ou, pelo menos, se houver algumas guerras injustas, a participação nelas não é errada, E o seletivista argumenta que, em princípio, algumas guerras são injustas e outras são justas. Logo, para apoiar um seletivismo cristão, a pessoa deve demonstrar não somente que: (1) pelo menos algumas guerras são justas em princípio (demonstrando, assim, que o pacifismo total está errado), *e* também (2) algumas guerras são injustas em princípio (demonstrando, assim, que o ativismo está errado).

1. Algumas Guerras São Injustas — A rejeição do ativismo total é apoiada pelas Escrituras. A Bíblia, pois, ensina que nem sempre é certo obedecer ao seu governo em tudo quanto ordena, e especialmente quando seus mandamentos contradizem as leis espirituais superiores de Deus. Há claros exemplos disto na Bíblia. Os três jovens hebreus desobedeceram o mandamento do rei no sentido de adorar um ídolo (Dn 3). Daniel violou uma lei que proibia de orar a Deus (Dn 6). Os apóstolos desobedeceram às ordens no sentido de não pregarem o Evangelho de Cristo (Atos 4 e 5). E, num caso muito claro de desobediência, divinamente aprovada, à lei civil, as parteiras hebréias no Egito desobedeceram o mandamento no sentido de matar todos os nenês do sexo masculino que nascessem. Está escrito: "As parteiras, porém, temeram a Deus, e não fizeram como lhes ordenara o rei do Egito, antes deixaram viver os meninos ... E Deus fez bem às parteiras; e o povo aumentou e se tornou muito forte." Além disto, "porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes constituiu família" (Êx 1: 17,19-21). Esta passagem ensina claramente que é errado tirar a vida de um ser humano inocente, ainda que o governo "ordenado por Deus" o determine. O governo que assim manda pode ser ordenado por Deus, mas o mandamento moralmente injustificável não foi ordenado por Deus. Os pais de Jesus evidenciaram a mesma convicção de que o governo não tinha direitos sobre a vida humana inocente, visto que, sob a orientação de Deus, fugiram diante da tentativa de Herodes de matar o menino Jesus (Mt 2:13-14).

Podemos, facilmente, concluir destas Escrituras que o governo *nem sempre* deve ser obedecido, especialmente quando suas ordens entram em conflito com as leis superiores de Deus a respeito de tirar vidas humanas inocentes. E visto que o governo não é soberano na questão de tirar vidas, segue-se que nem todas as guerras feitas pelo governo são justas. De fato, até mesmo dentro de uma guerra justa pode haver ordens injustas que devem ser desobedecidas. Mas se há ocasiões em que a pessoa não deve obedecer as ordens do seu governo no sentido de matar, neste caso o ativismo total está errado. Ou seja: nem todas as guerras, nem todos os atos de guerra, são moralmente justificáveis pelo motivo da pessoa estar agindo em obediência a seu governo. Esta foi a conclusão dos processos de Nuremberg que seguiram a Segunda Guerra Mundial, e que foi usada outra vez no incidente de My Lay, no Vietname. O princípio moral aplicado nos dois casos é que nenhum membro individual das forças armadas de qualquer país deve ser desculpado por praticar um crime de guerra, simplesmente porque foi ordenado a cometer o ato por seu oficial superior. O mal é o mal, quer um governo o ordene, ou não. A Bíblia deixa claro o fato que a pessoa nem *sempre* deve obedecer ao governo.

2. Algumas Guerras São Justas — As Escrituras ensinam que nem todas as guerras são necessariamente más. Ou seja, de modo contrário ao pacifismo, algumas guerras são justas. Tirar uma vida é frequentemente ordenado por Deus, tanto dentro de uma nação quanto entre nações. Nem sempre tirar a vida é assassinato. Às vezes Deus delega a autoridade de tirar uma vida humana a outros seres humanos. Este foi claramente o caso do poder do castigo capital dado a Noé depois do dilúvio (Gn 9:6), que foi reiterado por Moisés na lei para Israel (Êx 21: 26), e que foi reafirmado por Paulo como sendo o poder que residia no imperador de Roma (Rm 13:4), e foi até mesmo subentendido por Jesus diante de Pilatos (Jo 19:11). Fica evidente, com base nestas passagens, que todo governo, até mesmo à parte do governo teocrático de Israel, recebeu autoridade divina para tirar a vida dalgum dos seus cidadãos culpados de um crime capital.

Há uma citação um pouco mais negligenciada de Jesus que talvez dê apoio à alegação de que o indivíduo tem o direito de brandir uma espada em defesa própria. É bem conhecido que Jesus admoestou Seus discípulos a não propagarem o Evangelho com a espada (Mt 26: 52) e tampouco a resistir à perseguição religiosa com a força física (Mt 5:39). Mas às vezes é olvidado que Jesus mandou seus discípulos comprarem uma espada, (para sua própria proteção). Disse-lhes: "O que não tem espada, venda a sua capa e compre uma" (Lucas 23:36). Visto que as espadas eram proibidas por Jesus, ou para o propósito de apoiar a pregação do Evangelho ou para a defesa contra ser perseguido por causa do Evangelho (cf. Jo 18: 11), que propósito estava por detrás do mandamento de Jesus aos discípulos no sentido de venderem suas roupas externas e comprar uma espada? Se as espadas eram excluídas por Jesus por motivos religiosos, podemos assumir que eram incluídas por motivos civis. Ou seja: as espadas não são armas válidas para travar batalhas *espirituais*, mas são ferramentas legítimas para a defesa *civil* da pessoa. Aqui parece haver a sanção de Jesus ao uso justificável de um instrumento de morte na defesa contra um agressor injusto. Ou seja: Jesus ordenou o uso da espada como meio de auto-defesa.[13]

A história da batalha de Abraão contra os reis, em Gênesis 14, dá apoio ao princípio de que agressores nacionais injustos devem ser resistidos da mesma maneira que agressores individuais injustos (cf. também 1 Sm 23:1-2). As nações, assim como os indivíduos, podem ser salteadoras e assassinas. E seria uma lógica falsa argumentar que a pessoa deve resistir a um homem assassino com a espada, mas deixar um país assassino tripudiar milhares de pessoas inocentes.

Mais apoio para a posição de que o poder militar defensivo às vezes é justificável pode ser deduzido da vida do apóstolo Paulo. Quando sua vida foi ameaçada por homens indomáveis, apelou à sua cidadania romana e aceitou a proteção do exército romano (At 22:25-29). Em certa ocasião alguns homens dedicaram-se a matar Paulo, mas este foi levado sob a proteção de um pequeno exército (At 23: 23). Não há razão para crer que o apóstolo não considerasse seu direito de cidadão ser protegido pelo exército da agressão injusta contra a sua vida. Pelo contrário, suas ações demonstram claramente que, como cidadão romano, exigia esta proteção. E o princípio de empregar o poder militar na auto-defesa pode ser entendido a uma nação, e não somente a indivíduos. Porque, conforme os pacifistas reconhecem também, não há no Novo Testamento um padrão duplo de moralidade, uma regra para o indivíduo e outra para o país. Afinal das contas, os países são compostos de muitos indivíduos. Deus às vezes ordena que os homens usem a espada para resistir aos homens maus. O militar não tem uma ocupação má (Lc 3:14).

Talvez deva ser dita uma palavra aqui acerca da maneira inaceitável do pacifista explicar os "mandamentos" de Deus como sendo puramente culturais ou como

concessões à pecaminosidade humana. Este tipo de hermenêutica subverteria a confiança do cristão em todos os mandamentos da Escritura. Quando um mandamento é condicional ou cultural, as Escrituras revelam que é assim. Por exemplo, Jesus indicou que Moisés não tinha realmente *ordenado* o divórcio, mas meramente o permitiu (Mt 19:8). Semelhantemente, a Bíblia claramente indica que a ordem que Deus deu para Saul ser ungido rei sobre Israel era uma concessão, e não o desejo de Deus para Israel (cf. 1 Sm 8: 6-9). No entanto, não há semelhante indicação que Deus queria que Israel "fizesse o amor e não a guerra" com os cananitas. Estes estavam além da possibilidade de serem ganhos: eram incuravelmente malignos e Deus ordenou que fossem exterminados (cf. Lv 18:27,28; Dt 20:16,17). Nem há qualquer indicação de que a pena capital era aplicada a assassinos, simplesmente porque a cultura então prevalecente assim ensinava, ou porque o povo não amava suficientemente o assassino. A implicação da Escritura é que a pena capital era exatamente o que Deus queria que fosse feito a tais assassinos (cf. Gn 9:16; Rm 13:4).

Assim, também, os mandamentos a Israel no sentido de travar a guerra contra Canaã realmente foram ordenados por Deus. Lemos continuamente no livro de Josué declarações tais como estas: "Destruiu a tudo o que tinha fôlego, sem deixar sequer um, *como ordenara o SENHOR Deus de Israel"* (Js 10: 40). Até mesmo antes de Israel ter entrado em Canaã, os israelitas receberam esta ordem: "Porém, das cidades destas nações que o SENHOR teu Deus te dá em herança, não deixarás com vida tudo o que fôlego. Antes, como te ordenou o SENHOR teu Deus destruí-las-ás totalmente... " (Dt 20: 16, 17). No que diz respeito a todas as cidades fora de Canaã, foram ordenados: "Quando te aproximares de alguma cidade para pelejar contra ela, oferecer-lhe-ás a paz. Se a sua resposta for de paz, e te abrir as portas, todo o povo que nela se achar, será sujeito a trabalhos forçados e ter servirá. Porém, continua, "se ela não fizer paz contigo, mas te fizer guerra, então a sitiarás; ... e todos os do sexo masculino que houver nelas passarás ao fio da espada; mas as mulheres, as crianças, e os animais, e tudo o que houver na cidade, todo o seu despojo, tomarás para ti" (Dt 20: 10-17). Neste caso, travar a guerra era condicional, mas não era assim o mandamento de Deus para travar a guerra com os cananitas.

Pode-se concluir desta passagem, que Deus não somente sancionava a guerra de extermínio dos cananitas, como também aprovava outras guerras justas contra povos que não queriam aceitar uma paz justa mas, sim, "saíam lutando." Em síntese, o mandamento de Deus quanto a ocupar-nos em guerras justas não pode ser limitado aos propósitos teocráticos de Deus no sentido de exterminar os cananitas malignos. Até mesmo nas monarquias posteriores, declara-se que Deus ordenou a Israel guerrear contra seus agressores (cf. 2 Cr 13: 15, 16; 20: 29). Na realidade, no curso do Antigo Testamento e do Novo, Deus ordenou a guerra como instrumento da causa da justiça. Até o próprio Israel apóstata, a despeito do seu relacionamento especial com Deus mediante a aliança, ficou sendo a vítima de governos levantados por Deus para derrotá-lo (cf. Dt 28:25ss.; Dn 1:1, 2). Nabucodonoser (Dn 4:17), Ciro (Is 44:28), e até mesmo Nero são descritos como servos de Deus, com o poder da espada. Paulo escrever acerca deste último: "Entretanto, se fizeres o mal, teme; porque não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal" (Rm 13:4). A partir disto fica evidente que os governantes gentios, nos dois Testamentos, receberam a espada para promover o bem e resistir ao mal.

Logo, o pacifismo total, pelo motivo alegado de que nunca se deve tirar uma vida humana, é não-bíblico. A proibição é contra o *assassinato*, não contra tirar vidas. Nem sempre tirar uma vida é assassinato, segundo a Bíblia. A pena capital não é assassinato. A guerra em defesa dos inocentes não é assassinato. E uma guerra contra um agressor

injusto não é assassinato. O pacifista total não está olhando de modo justo *todos* os dados da Escritura. Pelo contrário, apega-se à proibição contra o assassinato, desconsidera os versículos em que Deus exige que a vida dos homens maus seja tirada, visando a defesa dos inocentes; e supõe, ingenuamente, que qualquer ato de tirar uma vida é assassinato.

B. A Base Moral para o Seletivismo

O seletivismo pode ser defendido em outras bases, além das bíblicas. Há fortes argumentos morais que também podem ser oferecidos em seu favor. Duas de tais razões morais para o seletivismo agora são oferecidas.

1. **Tanto o Pacifismo quanto o Ativismo São Fugas Morais —** Sustentar, ou o pacifismo completo, ou o ativismo total, é a saída moral fácil de uma posição ética difícil. É muito fácil para alguém deixar sua pátria decidir por ele que todas as guerras são justas. Isso absolve o cidadão individual de qualquer luta para decidir se a guerra para a qual está sendo convocado é justa ou injusta. Realmente não importa, porque a obediência ao governo sempre é certa; o governo é responsável pela guerra. O soldado não está agindo como indivíduo, mas, sim, como oficial do estado. O que faz enquanto está "fardado" não é sua responsabilidade ética. Assim é a maneira eticamente fácil do ativismo de resolver a responsabilidade moral de fazer aquilo que é moralmente certo, independentemente daquilo que os governantes mandam. Neste aspecto, o pacifismo corrige a facilidade ética do ativismo ao lembrar ao ativista que a pessoa não pode divorciar sua ética particular da opinião pública. Não há razão moral para apoiar a isenção de uma pessoa da responsabilidade por matança injusta, simplesmente porque a faz como oficial público e não como cidadão particular, (isto se aplica à polícia bem como aos soldados.)

Do outro lado, o pacifismo também é uma maneira eticamente fácil de escapar a uma confrontação com o problema moral real. O problema real é este: esta ou aquele guerra específica é justa? (Ou, este ou aquele ato de guerra é justo?) O pacifista não precisa lutar na procura de uma resposta. Sua posição eliminou convenientemente, de antemão, a necessidade de sequer levantar a questão da justiça desta ou daquela guerra. O pacifista total descansa confortavelmente na pressuposição ingênua de que *nenhuma* guerra poderia ser justa em hipótese alguma. A razão porque se diz que esta posição é ingênua será dada abaixo, mas mesmo à parte destas razões, deve ficar claro que é eticamente muito mais fácil dizer que *toda* guerra é errada e que *todo* ato de tirar uma vida é assassinato. O pacifista, como o ativista, desfruta do conforto e da simplicidade da sua teoria geral sem olhar a dificuldade e a complexidade dos fatos específicos.

2. O Mal Deve Ser Resistido — Outra falácia no pacifismo é a premissa de que o mal não deve ser resistido à força. Pelo contrário, é moralmente injustificável *não* resistir ao mal. Permitir um assassinato quando a pessoa poderia tê-lo impedido, é errado. Deixar acontecer um estupro que a pessoa poderia ter evitado é um mal. Observar um ato de crueldade a crianças, sem procurar intervir, é moralmente indesculpável. Em síntese, não resistir ao mal é um pecado de omissão, e os pecados de omissão podem ser tão maus quanto os pecados de comissão. Na linguagem bíblica: "Aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz, nisto está pecando." (Tg 4: 17). E, certamente, é justo proteger os inocentes e impedir os agressores malignos. O pacifista deixa de proteger os inocentes de agressores injustos, e o ativista deixa de impedir os agressores malignos, porque participa das suas guerras injustas.

O pacifismo é realmente o não envolvimento ético. Recusa-se a usar meios realistas e apropriados para proteger os inocentes. Qualquer pessoa que não atiraria num louco estrangulando sua esposa ou filhos é moralmente insensível aos direitos dos inocentes. Semelhantemente, o cidadão fisicamente capaz que não defenderia sua pátria contra um agressor maligno é moralmente remisso. Ou a potência maior que não ajudasse a defender os direitos de países menos poderosos que estão sendo invadidos por estados maiores, é moralmente irrealista. O pacifista total facilmente pode achar-se ajudando uma causa má por meio de deixar de defender uma causa boa. Destarte, o pacifismo completo é, na melhor das hipóteses, moralmente ingênuo, e, na pior das hipóteses, moralmente delinquente.

Outra luz adicional sobre os males do pacifismo, é que leva ao escapismo político. Ou seja: o pacifista tende a ficar desengajado do corpo político total. Às vezes, os pacifistas, recusam-se a pagar impostos que estariam ajudando a sustentar uma guerra travada pelo país. Outros pacifistas mais completos inferem que nenhum cristão deve assumir qualquer cargo oficial em que exerceria poder político, policial ou militar sobre não-cristãos. A suposição por detrás desta conclusão é que o cristão não deve exercer qualquer outra força além da força espiritual do amor, e que esta força espiritual é incompatível com o exercício do poder político. A falácia deste raciocínio deve ser evidente. Supõe erroneamente que o governo não é de Deus, e que a moralidade é essencialmente incompatível com o governo.

O ativismo, também, pode ser culpado de não resistir ao mal. Mediante a obediência cega ao governo pelo motivo erróneo de que todas as *decisões* de um governo devem ser de Deus, porque sua *autoridade é* de Deus, a pessoa pode contribuir a uma causa maligna. Muitos que seguiram a Hitler na sua tentativa de genocídio vieram a perceber o mal do ativismo cego. A não ser que o cidadão se esforce para descobrir se as ordens do seu governo são moralmente justas ou não, pode achar-se "patrioticamente" defendendo a causa que é moralmente errada. Ou, a não ser que um cidadão determine se seu país está tomando a posição certa *debaixo de* Deus, pode estar atribuindo ao seu governo o lugar *de* Deus.[14] Isto seria idolatria, e a idolatria é errada, seja material ou governamental o ídolo. Quando qualquer coisa menor do que Deus, como é o caso do governo, torna-se objeto de uma dedicação ulterior (tal como "Minha pátria, certa ou errada"), neste caso a pessoa ficou sendo um idólatra "patriótico." O patriota-cristão compromete-Se a ser leal à sua pátria somente *"debaixo de Deus."* Coloca sua pátria debaixo de Deus e não troca Deus pela sua pátria.

O seletivismo evita o dilema do não-envolvimento do pacifismo bem como do patriotismo idólatra do ativismo. O seletivista compromete-se a resistir ao mal sempre que é achado, com quaisquer meios apropriados disponíveis. Se isto importar em tomar armas para resistir a um agressor maligno, o seletivista está disposto a fazê-lo. E, visto que o seletivismo se compromete a defender ativamente aquilo que é moralmente certo, é uma posição mais difícil do que as dos não- seletivistas: É mais difícil porque é ativamente dedicada a resistir ao mal com qualquer força que seja apropriada ao mal, resistindo o mal espiritual com a força espiritual, o mal político com a força política, e até o mal militar com força militar. Além disto, o seletivismo é mais difícil porque o indivíduo deve decidir, à luz da lei moral, quais *guerras são justas e* quais não são. Reconhecidamente, esta não é uma tarefa fácil.

Finalmente, o pacifismo não é apenas o escapismo moral, como também, na sua forma consistente, leva ao entreguismo político.[15] Isto porque o corpo político, pela sua própria natureza, está envolvido com o emprego da força política, policial e até mesmo militar — sendo que todas estas forças são inconsistentes com a premissa de que o mal não deve ser resistido com qualquer coisa senão uma força moral. Logo, a participação

pessoal no corpo político comprometeria o pacifista completo com o uso do tipo de força, ao resistir ao mal, que sua premissa principal não permite. Mas supor que o cristão não deva estar no governo, na polícia ou no exército, é contrário ao exemplo e ao ensino da Escritura. É uma lógica estranha concluir que, embora o governo seja instituído por Deus como um instrumento de justiça (Rm 13: 1, 2), e embora os cristãos sejam ordenados a orarem pelos governantes (1 Tm 2: 1), mesmo assim, os próprios cristãos estão proibidos de cumprir a instituição divina e suas próprias orações.

C. O Seletivismo e a Guerra Nuclear

O que foi dito em defesa do seletivismo até agora aplica-se a guerras limitadas, mas não a guerras em escala global com o uso de armas militares macro-nucleares. As armas nucleares táticas são uma parte concebível de uma guerra limitada, mas o poder nuclear em megatons é tão devastador que torna semelhante guerra automaticamente injusta. O mesmo se pode dizer acerca das bombas macro-químicas. Qualquer arma tão devastadora que pode eliminar setores inteiros da população civil não pode ser moralmente justificada. Para as armas serem qualificadas para uma guerra justa, devem ser limitadas e aplicáveis a alvos militares. As armas nucleares em megatons são implementos irracionais e imorais da guerra.

Com efeito, portanto, quando se trata de uma guerra nuclear total, o seletivismo cristão poderia ser chamado um pacifismo nuclear. O propósito da guerra é deter o agressor, não destruí-lo completamente. Seu alvo é subjugar mas não aniquilar os inimigos. Para uma guerra ser justa, deve mirar a obtenção de uma paz que estabeleça, com a ordem moral, alguma comunidade relevante no seu séquito. Se esta não pode ser a expectativa razoável de uma guerra, conforme não pode ser no caso da guerra nuclear total; neste caso permitir a agressão maligna seria melhor do que o aniquilamento total. Salvar a raça é mais importante do que ganhar a guerra, seja o que for que "ganhar" poderia significar em tal situação. Em síntese, o seletivismo aplica-se somente à guerra limitada que visa libertar um povo da agressão maligna e conservar uma comunidade que progrida depois da guerra. Visto que uma guerra nuclear total não pode fazer isto, é, por isso mesmo, uma guerra injusta. No ponto da guerra e destruição universais, o seletivismo e o pacifismo se encontram. No ponto da guerra limitada por uma causa justa o seletivismo e o ativismo se reúnem.

D. O Seletivismo e o Hierarquismo

Na primeira seção deste livro (no capítulo sete) foi argumentado que há uma hierarquia de normas éticas tal que, sempre que há um conflito a pessoa deve obedecer à norma superior e quebrar a inferior. O princípio de leis éticas superiores e inferiores pode ser visto em operação na posição do seletivismo. O seletivista cristão, pois, reconhece que o governo é instituído por Deus e que o cristão deve *sempre* se submeter ao seu governo debaixo de Deus (1 Pe 2: 13). O seletivista cristão, no entanto, reconhece uma obrigação superior àquela que o obriga ao seu governo. Reconhece que o governo somente deve ser obedecido *debaixo de* Deus, mas não quando o governo toma o lugar *de* Deus. Na eventualidade de um conflito entre Deus e o governo, o seletivista está pronto a obedecer a Deus ao invés de ao homem. Reconhece que há uma diferença entre aquilo que é de César e aquilo que é de Deus, e aquilo que é de Deus é de valor mais alto do que aquilo que é de César. Os poderes de César, pois, são delegados por Deus e são transcendidos por Deus. Ou seja: a obrigação direta que a pessoa tem diante de Deus é maior do que seu relacionamento indireto com Deus através do governo. O governo, pois, é instituído por Deus para *representá-Lo* na área social e política da vida,

mas o governo não era destinado a *substituir* Deus por meio de dominar completamente a vida moral e religiosa do homem. Quando as leis inferiores (do governo) entram em conflito com as leis superiores (de Deus), neste caso, deve-se obedecer a Deus mais que aos homens.

Leituras Sugeridas

Agostinho, *A Cidade de Deus,* Livro XIV
Fromm, Erich, *O Homem por si mesmo*
Lewis, C.S., *Os Quatro Amores*
Tillich, P. *A Coragem de Ser*

NOTAS

1.Cf. 1 Coríntios 14:33,40
2.No decorrer deste capítulo todos os grifos acrescentados nas citações bíblicas serão nossos.
3.Carroll R. Stegall, "God and the USA in Vietnam," *Eternity,* março de 1968, pág. 15.
4.*Crito,* págs. 101,102.
5.Ibid.
6.Esta opção parece rejeitar claramente a autoridade do Antigo Testamento, e não é uma alternativa viável para um crente evangélico. Talvez a objeção mais séria a este conceito crítico do Antigo Testamento é que rejeita a autoridade de Cristo, que verificou pessoalmente a autoridade e autenticidade básicas do Antigo Testamento. Ver *General Introduction to the Bible,* capítulo 6, N.L. Geisler e W.E.Nix.
7.Ou seja, Deus poderia ter intervido e realizado Seus propósitos sem guerra, assim como fez na queda de Jericó ou nos demais milagres em que Israel ganhou sem realmente lutar.
8.É consistente com a posição do pacifista sustentar que alguma força física pode ser usada para refrear o mal, mas que nunca deve ser exercida ao ponto de tirar a vida de outro ser humano.
9.Mateus 10:34; 26:52.
10.Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship,* trad. por R. H. Fuller, Nova York: The Macmillan Company, 1963, págs. 159, 160. [N.E. Edição em português, *O Discipulado,* Ed. Sinodal, 1983.]
11.Platão, *República* II, 374, trad. (inglês) por Francis M. Cornford.
12.Platão, *Fédon* 66 e.
13.Interpretar esta ordem de modo metafórico ou irônico, conforme fazem alguns pacifistas, é contrário ao fato de que os discípulos trouxeram duas espadas literais, e de que Jesus as aprovou (v. 38).
14.Veja mais discussão sobre isto no capítulo nove.
15.Esta consideração foi feita por William E. Nix no seu artigo: "The Evangelical and War," *Journal of the Evangelical Theological* Society, Vol. XIII, Parte III (Verão, 1970), pág. 138.

O Cristão e a Responsabilidade Social

A conclusão da primeira parte deste livro foi que a posição ética básica do cristão inclui várias normas. Duas destas formam a base para a responsabilidade social do cristão: (I) outros homens devem ser respeitados como pessoas (i.e., fins) e não usados como coisas (i.e., meios); (2) muitas pessoas são de maior valor do que uma só pessoa. Na linguagem bíblica isto significa que (1) o cristão deve amar seu próximo (Mt 22: 39) e (2) que cada outra pessoa, amigo ou inimigo, é nosso próximo (Mt 5:43,44; Lc 10: 29ss.). Em síntese, o cristão tem uma responsabilidade diante do seu próximo, e o mundo inteiro de pessoas se constitui em seus vizinhos. Todos os homens são a descendência ou filhos de Deus[1] e, portanto, são irmãos naturais uns dos outros, feitos à imagem e semelhança de Deus (At 17:26, 28). E nesta fraternidade de pessoas criadas, Deus encarregou cada uma com a responsabilidade pelas outras. O amor exige que sejamos os guardiães do nosso irmão.

I. A RESPONSABILIDADE SOCIAL DO CRISTÃO EM GERAL

Que o homem é responsável por seu próximo é claramente ensinado na Escritura. O que aparentemente não é óbvio a alguns cristãos é que esta responsabilidade se estende às responsabilidades sociais bem como às espirituais. Um levantamento das Escrituras apoiará a posição de que o dever do cristão para amar inclui as dimensões sociais bem como espirituais do amor.

A. A Responsabilidade para com Outras Pessoas

É aparente em todas as partes da Escritura que os homens realmente têm uma responsabilidade diante dos outros. A resposta de Caim: "Acaso sou eu tutor de meu irmão?" é um "Sim" claro. Até mesmo antes de Caim, Adão recebeu a responsabilidade pela sua esposa, fato este que está subentendido no fato do mandamento destinado para Adão e Eva juntos, ter sido dirigido para Adão somente (Gn 2: 16, 17). Mais tarde, quando o assassinato e a violência encheram a terra, Deus deu aos homens a autoridade para administrar a pena capital, a fim de refrear a violência (Gn 9: 6). Esta responsabilidade dos homens uns pelos outros mediante o governo, é vista no decurso do restante do Antigo Testamento (cf. Dn 4:17), e também no Novo Testamento (cf. Rm 13:1-7).

A responsabilidade não é meramente proteger vidas inocentes; também inclui fazer o bem positivo em prol dos outros. Segundo Jesus, é o ensino do Antigo Testamento também que o homem é responsável por amar seu próximo como a si mesmo. Jesus disse que o amor é a essência da lei moral (Mt 22:39). Até mesmo disse que a totalidade da moralidade do Antigo Testamento podia ser reduzida à Regra Áurea (Mt 7:12). Exemplos específicos daquilo que significa amar aos outros não faltam nem na vida nem nos ensinos de Cristo. As curas que Jesus fez dos mancos, dos leprosos e dos cegos, ilustram Sua própria solicitude, e sua história acerca do Bom Samaritano demonstra o amor que todos os homens devem ter para com os outros (Lc 10:30ss).

As Epístolas do Novo Testamento abundam de exortações para os cristãos cuidarem uns dos outros e dos de fora. Paulo escreveu: "Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros" (Fp 2:4). Outra vez: "levai as cargas uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo" (Gl 6:2; cf. v. 10). A Primeira Epístola de João é muito explícita no que diz respeito à responsabilidade do cristão no sentido de amar aos outros, (cf. 3:17-18), como o é também a de Tiago (cf. 1:27). Em síntese, o homem é moralmente responsável pelos demais homens. Ele é o guardião do seu irmão.

B. A Responsabilidade para com a Pessoa Total

O que os cristãos às vezes não percebem, é o fato de que a responsabilidade de amar às outras pessoas se estende à totalidade da pessoa. Ou seja, o homem é mais do que uma alma destinada para outro mundo; é também um corpo que vive neste mundo. E como residente desta continuidade do tempo e do espaço o homem tem necessidades físicas e sociais que não podem ser isoladas das necessidades espirituais. Logo, a fim de amar ao homem conforme ele é — o homem total — é necessário ter uma solicitude acerca das suas necessidades sociais, bem como das suas necessidades espirituais.

Parte do descuido do "homem total" tem sua origem na ênfase platónica não-cristã sobre a dualidade do homem. Esta ênfase foi digerida pelos cristãos na Idade Média e tem sido transmitida para o presente.[2] Em essência, argumenta que o homem é essencialmente um ser espiritual e que apenas tem conexão funcional com um corpo que, na melhor das hipóteses, é um impedimento, e na pior, um grande mal. A correção

deste erro é achada no ensino bíblico acerca da unidade essencial do homem, e da qualidade boa da criação física e corpórea, feita por Deus (cf. Gn 1:31). Tanto a unidade do homem quanto a bondade do corpo ficam evidentes na doutrina cristã da ressurreição, fato este que é repugnante à mente grega (cf. At 17:32). A ressurreição do corpo não faria bom senso se os homens fossem completos sem seu corpo. Do outro lado, se o homem é essencial e permanentemente um corpo com alma, neste caso a negligência de qualquer aspecto é um erro sério. Se o homem deve ser amado como homem, deve-se amá-lo conforme ele é (e conforme ele será) viz., como criatura física e social, bem como espiritual.

Até mesmo se alguém rejeitar as doutrinas da unidade do homem e da imortalidade do corpo, é miopia demonstrar preocupação somente com as dimensões espirituais da vida. Os homens nesta vida, pois, têm mesmo corpos, e não podem viver aqui sem eles. Se, portanto, devemos alcançá-los para o mundo do porvir — se vamos salvar suas "almas" — então isto deve ser realizado através dos corpo deles. Os corpos que estão morrendo de fome dificilmente ficarão impressionados com a mensagem acerca do pão da vida, se nós lhes recusamos o alimento para esta vida. Jesus alimentou a multidão faminta com pão físico antes de pregar-lhe acerca do pão espiritual (Jo 6:11ss.). Os homens não têm muita probabilidade de sentirem sede pela água da vida enquanto estiverem assoberbados pela sede física. Noutras palavras, se os cristãos não mostrarem nenhuma solicitude para com as necessidades físicas e sociais básicas dos homens, neste caso não poderão esperar uma resposta multo positiva da parte deles para sua mensagem espiritual.

II. AS RESPONSABILIDADES SOCIAIS ESPECIFICAS DO CRISTÃO

Uma maneira de demonstrar que os cristãos realmente têm uma responsabilidade social, é mediante uma discussão das exortações específicas da Escritura quanto a isto. Há, muitas áreas de necessidades para as quais o cristão é responsabilizado com amor. A primeira área, e a mais básica, é a responsabilidade pelos seus.

A. A Responsabilidade Social Pelos Seus

A responsabilidade de uma pessoa prover para si mesmo e para sua própria família é sua responsabilidade social básica. Num tipo de sociedade socialista, é fácil esquecer que a sociedade não deve o sustento aos capacitados; pelo contrário, deve-lhe a oportunidade de ganhar a vida. É neste sentido que há verdade no lema: "Luto contra a pobreza; trabalho."[3]

1. **Prover para Si Mesmo —** Há um sentido em que o amor-próprio está na própria base da responsabilidade social.[4] O homem deve amar a seu próximo *como* a si mesmo. Paulo disse: "Porque ninguém jamais odiou a sua própria carne, antes a alimenta e dela cuida...' (Ef 5:29). No entanto, nem todos amam a si mesmo de um modo *apropriado.* O modo apropriado de amar a si mesmo é prover as necessidades básicas para sua própria existência. Não será possível viver e amar aos outros a não ser que a pessoa ame sua própria vida e a sustente. "Contudo vos exortamos, irmãos," escreveu Paulo, "a diligenciardes por viver tranquilamente, cuidar do que é vosso, e trabalhar com as próprias mãos, como vos ordenamos; de modo que vos porteis com dignidade para com os de fora e de nada venhais a precisar" (1 Ts 4:11, 12). Na sua Segunda Epístola aos Tessalonicenses, o apóstolo lembra do seu próprio exemplo: "Nunca nos portamos desordenadamente entre vós, nem jamais comemos pão, de graça, à custa de outrem; pelo contrário, em labor e fadiga, de noite e de dia, trabalhamos, a fim de não sermos pesados a

nenhum de vós" (3:7, 8). E deixou este mandamento com eles: *"Se alguém não quer trabalhar, também não coma"* (3:10).[5]

Destarte, uma das coisas mais importantes que cada homem capaz pode fazer em prol dos outros, é ganhar sua própria vida. Porque se cada homem que pudesse se tornasse independente, logo haveria menos homens dependentes dos outros para suas necessidades sociais básicas. Ou seja: o bem social fundamental que o homem pode fazer pelos outros é prover para si mesmo de modo que outros não precisem prover tanto para si mesmos quanto para aqueles que se recusam a se sustentar. Neste sentido, o amor-próprio é um dos bens sociais primários, e mais fundamentais que alguém pode realizar.

2.**Provendo para Sua Família —** Naturalmente, nem toda pessoa está capacitada a prover para si mesma. Há crianças, dependentes, viúvas, órfãos, e outras pessoas indigentes. Se acontecer que alguma destas pessoas está na família imediata dalguém, ou entre seus parentes, neste caso é sua responsabilidade social prover por elas. Quanto a este aspecto, a Bíblia é muito clara: "Ora, se alguém não tem cuidado dos seus e especialmente dos de sua própria casa, tem negado a fé, e é pior do que o descrente" (1 Tm 5:8). Além disto: "Se alguma crente tem viúvas, socorra-as e não fique sobrecarregada a igreja, para que esta possa socorrer as que são verdadeiramente viúvas" (v. 16). A lição é que a obrigação social primária pelos pobres e necessitados não recai sobre a igreja nem sobre o estado, mas, sim, sobre a família imediata. Isto não significa, naturalmente, que a pessoa não possa cumprir sua responsabilidade social aos parentes, indiretamente, através da assistência social que é sustentada pelos seus impostos. Significa, isto sim, que o indivíduo capaz deve prover para seus parentes dalguma maneira, seja através do estado, seja por conta própria.

Do outro lado da questão, está subentendido que pessoas capazes, sejam elas viúvas ou não, proverão para si mesmas de modo que os parentes, a igreja ou o estado não tenha que prover para elas. Paulo não permitia que viúvas com menos de sessenta anos de idade fossem colocadas no rol da assistência, e mesmo então, somente aquelas que anteriormente tinham ajudado a outras eram arroladas (1 Tm 5:9, 10). As viúvas mais jovens eram encorajadas a manter-se ocupadas e a casar-se de novo (v.14). A regra subentendida a cada passo é que a pessoa deve prover para seus próprios, a não ser que seja incapaz de cuidar de si mesma. Se alguém deixar de prover para seus parentes indigentes, fracassou na sua responsabilidade cristã básica à sua própria família.

3. Provendo para Seus Irmãos Crentes — Segundo as Escrituras, a próxima responsabilidade social da pessoa é aos demais crentes. Além das da sua própria família, há as necessidades doutros crentes, que devem preocupar o cristão. Paulo conclamou os gálatas: "Por isso, enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos, mas *principalmente aos da família da fé"* (6:10). O próprio Paulo estava muito ativo em levantar uma oferta para os santos pobres em Jerusalém (cf. Rm 15:26). João, semelhantemente, ressaltou a providência para as necessidades dos irmãos, e escreveu: "Ora, aquele que possuir recursos deste mundo e vir seu irmão padecer necessidade e fechar-lhe o seu coração, como pode permanecer nele o amor de Deus?" (1 Jo 3:17).

Tiago é igualmente firme na ênfase sobre a providência para os irmãos: "Se um irmão ou irmã estiverem carecidos de roupa, e necessitados do alimento cotidiano, e qualquer dentre vós lhes disser: 'Ide em paz, aquecei-vos, e fartai-vos,' sem, contudo, lhe dardes o necessário para o corpo, qual é o proveito disso?" (Tg 2:15, 16). A fé sem obras é morta. Conforme a expressão de João: "Se alguém disser: 'Amo a Deus,' e odiar a seu irmão, é mentiroso; pois aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê" (1 João 4:20). E a marca mais básica do amor cristão é o

amor aos irmãos. Jesus disse: "Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros" (Jo 13:35). A responsabilidade social do cristão, quanto ao amor além da sua própria família, começa com a família de Deus. Esta verdade também é subentendida no cuidado da igreja primitiva com suas próprias viúvas (At 6:1; 1 Tm 5:9ss).

Não se segue disto que os cristãos não devam se preocupar socialmente com os não-cristãos. Longe disto. A Bíblia está repleta de evidências de que os crentes devem fazer o bem a *todos os homens.* A solicitude social dos cristão deve *começar* com sua própria família e com outros crentes, mas não deve *terminar* ali.

B. A Responsabilidade Social para com Todos os Homens

A exortação: "Fazei o bem a todos os homens," é repetida de vários modos em toda a Bíblia. Acerca dos ricos, Paulo escreveu: "que pratiquem o bem, sejam ricos de boas obras, generosos em dar e prontos a repartir..." (1 Tm 6:18). Na realidade, o amor cristão leva as pessoas a dar "na medida de suas posses" e pode até mesmo induzir alguns a dar "mesmo acima delas, e se mostrar voluntários" (2 Co 8:3). Mas cada cristão está obrigado a dar aos pobres "conforme Deus os prosperou" (1 Co 16:2, AV). O escritor de Hebreus lembra àqueles crentes: "Não negligencieis igualmente a prática do bem a a mútua cooperação; pois com tais sacrifícios Deus se compraz" (13:16). Frequentemente o cristão é desafiado da seguinte maneira: "Em tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai" (Cl 3:17; cf. 1 Co 10:31). É justo tirar a conclusão de que a questão não é *se* o cristão tem uma responsabilidade social diante de todos os homens; pelo contrário, a pergunta é qual é esta responsabilidade social? A fim de responder a esta pergunta, será necessário examinar em primeiro lugar as áreas exatas da responsabilidade social esboçadas na Escritura. A partir daí poderão ser tirados uns princípios gerais que podem ser aplicados a outras sociedades, mais complexas.

1. A Responsabilidade Social pelos Pobres — Jesus disse: "Os pobres sempre os tendes convosco..." (Mt 26:11). Com isto, descreveu a inevitabilidade da pobreza como um fenómeno social, não sua desejabilidade. De fato, Jesus disse: "Ao dares um banquete, convida os pobres .... e serás bem-aventurado, pelo fato de não terem com que recompensar-te" (Lc 14:13-14). A um homem cujo pecado era o amor ao dinheiro, Jesus disse: "Uma coisa ainda te falta: vende tudo o que tens, dá aos pobres..." (Lc 18:22). Quando Zaqueu se converteu, disse: "Senhor, resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens." (Lc 19:8).

A primeira igreja em Jerusalém pediu a Paulo "que nos lembrássemos dos pobres," disse ele, "o que também me esforcei por fazer" (Gl 2:10). Em cumprimento desta incumbência, Paulo escreveu: "Por que aprouve à Macedónia e a Acaia levantar uma coleta em benefício dos pobres dentre os santos que vivem em Jerusalém" (Rm 15:26). Até antes deste tempo, quando havia fome em Jerusalém, "Os discípulos , cada um conforme as suas posses, resolveram enviar socorro aos irmãos que moravam na Judeia" (At 11:29). Era uma parte tomada por certa da responsabilidade cristã, desde os primórdios, que os que podiam deviam dar aos pobres. Que Deus tem cuidado especial com os pobres é ensinado também no livro de Tiago (cf. 2:5).

O Antigo Testamento abunda em exortações acerca dos pobres. A lei de Moisés ordenava que os cantos e as respigas dos campos fossem deixados para os pobres e estrangeiros (Lv 19:9). Era ordenado, ainda mais: "Se teu irmão empobrecer, e as suas forças decaírem, então sustentá-lo-ás" (Lv 25:35; cf. Dt 15:15). Uma bênção especial é prometida aos que dão aos pobres: "Quem se compadece do pobre ao SENHOR empresta, e este lhe paga o seu benefício" (Pv 19:17). Outra vez: "Bem-aventurado o

que acode ao necessitado" (Sl 41: 1). Do outro lado, os que oprimiam os pobres foram selecionados para julgamento específico. O salmista disse: "Sei que o SENHOR manterá a causa do oprimido, e o direito do necessitado" (140:12). Os profetas eram campeões dos pobres. Isaías escreveu: "Ai dos que decretam leis injustas, dos que escrevem leis de opressão, para negarem justiça aos pobres, para arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo..." (10:1-2). Amós advertiu: "Ouvi isto, vós que tendes gana contra o necessitado, e destruís os miseráveis da terra ... Jurou o SENHOR pela glória de Jacó: Eu não me esquecerei de todas as suas obras para sempre" (8:4, 7).

Resumindo, a Bíblia ensina que é moralmente errado explorar os pobres, e moralmente certo ajudar os pobres. Quer sua necessidade seja o alimento, roupas, ou abrigo, o crente é moralmente obrigado a ajudar a satisfazê-la. Na realidade, aquilo que alguém faz em prol dos pobres está fazendo a Cristo. "Em verdade vos afirmo que sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes," porque "tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era forasteiro e me hospedastes; estava nu e me vestistes..." (Mt 25:40, 35-36).

2. **A Responsabilidade Social às Viúvas e aos Órfãos —** As Escrituras têm numerosas referências às viúvas e aos órfãos. Deus disse: "A nenhuma viúva nem órfão afligireis. Se de algum modo os afligirdes, e eles clamarem a mim, eu lhes ouvirei o clamor" (Êx 22:22,23). Havia uma proibição contra tomar em penhor a roupa da viúva (Dt 24:17). Quando os campos eram segados, todos os feixes de espigas esquecidos deviam ser deixados para as viúvas e os órfãos (Dt 24:19). Cada terceiro ano o dízimo dos produtos era dado às viúvas, aos órfãos, e aos estrangeiros (Dt 26:12-13). Esta última consideração parece estabelecer a base para os impostos a fim de sustentar os necessitados. Não era, pois, uma oferta voluntária, e, sim, um dízimo exigido, que deveria ser usado para os necessitados. Em síntese, Deus pronunciou uma bênção especial aos necessitados (cf. Sl 146:9), uma maldição sobre os que os exploravam (Dt 27:19), e uma obrigação a todos no sentido de sustentá-los.

O Novo Testamento, também, ressalta a obrigação social do cristão aos órfãos e às viúvas. Jesus advertiu, "Guardai-vos dos escribas ... que devoram a casa das viúvas ..." (Marcos 12:40). Jesus selecionou uma viúva para atenção especial por causa da sua oferta sacrificial (Lc 21: 2). A igreja primitiva ministrava às viúvas (At 6:1), e Paulo lembrou a Timóteo: "Honra as viúvas verdadeiramente viúvas" (1 Tm 5: 3). A igreja tinha um rol de assistência social para viúvas que eram velhas demais para trabalhar, ou que não podiam casar-se de novo (1 Tm 5:9-10). Talvez a passagem mais enfática no Novo Testamento sobre este assunto seja a que se acha no livro de Tiago, onde está escrito: "A religião pura e sem mácula, para com o nosso Deus e Pai, é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações ..." (Tiago 1: 27). O conceito bíblico de "visitar" significava muito mais do que passar por ali; significava ajudar a aliviar sua aflição. A não ser que alguém esteja fazendo isto, diz Tiago, sua religião não é pura.

A obrigação que os cristãos têm para com as viúvas e os órfãos pode ser aplicada, por extensão, a outras pessoas necessitadas tais como as deficientes, as desabrigadas, e as indefesas. O princípio da responsabilidade social é que há uma obrigação para ajudar aos outros que não podem ajudar a si mesmos. Se não têm lar, devem receber hospitalidade (Hb 13:2). Se estão sem roupas, roupas devem ser dadas (Tg 2:15). Se estão sem amigos, devem ser visitados (Mt 25:36). Numa palavra, seja qual for a necessidade social básica — alimentos, roupas, abrigo, etc. — que alguém tenha, o cristão é obrigado a procurar satisfazê-la.

3. **A Responsabilidade Social aos Escravos e Oprimidos —** Os cristãos devem defender os oprimidos e os escravizados. A Bíblia não tem proibições

contra a servidão voluntária, mas certamente se opõe à escravidão forçada. O termo "servo voluntário" é simplesmente outra maneira de descrever um empregado, e nada há de errado em trabalhar livremente para outra pessoa. Uma submissão de bom grado a outra pessoa não é social ou moralmente errada. Se assim fosse, então o casamento seria o maior mal social, porque as esposas são constantemente conclamadas a submeter-se a seus maridos (Ef 5:21; Cl 3:18; 1 Pe 3:1).

À primeira vista, talvez pareça que as Escrituras fecham os olhos à escravidão forçada. Os filhos de Israel faziam escravos dos seus inimigos (Js 9:23). Os cristãos do Novo Testamento tinham escravos (cf. Filemom). Paulo escreveu: "Quanto a vós outros, servos, obedecei a vossos senhores segundo a carne com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo" (Ef 6:5). Deve, no entanto, ser notado que a Bíblia não *ordena a* escravidão; na melhor das hipóteses, apenas *permitia* a escravidão. De modo semelhante, as Escrituras não *defendem* o divórcio, mas apenas o *permitiam* por causa da dureza dos corações dos homens (cf. Mt 19:8). De fato, até mesmo o Antigo Testamento diz claramente: "Porque o SENHOR Deus de Israel diz que odeia o repúdio (divórcio)" (Ml 2:16). Jesus disse acerca do casamento: "Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem" (Mt: 19:6). Mas há algumas indicações de que Deus odeia a escravidão, ainda que Ele às vezes a tenha permitido, juntamente com outros pecados dos corações endurecidos dos homens? A resposta é um "sim" claro. Tudo quanto as Escrituras dizem acerca da igualdade essencial dos homens e acerca da iniquidade de oprimir aos outros indica a atitude de Deus para com a escravidão (Ap 18:11-13).

Moisés ordenou: "Não entregarás ao seu senhor o escravo que, tendo fugido dele, se acolher a ti ... não o oprimirás" (Dt 23:16). Uma das passagens mais completas acerca da justiça social na Bíblia pronuncia-se contra todos os tipos da opressão. Ezequiel escreveu: "Sendo, pois, o homem justo, e fazendo juízo e justiça. .. não oprimindo a ninguém, tornando ao devedor a coisa penhorada, não roubando, dando o seu pão ao faminto, e cobrindo ao nu com vestes; não dando o seu dinheiro à usura, não recebendo juros, desviando a sua mão da injustiça, e fazendo verdadeiro juízo entre homem e homem... o tal justo certamente viverá, diz o SENHOR Deus" (Ez 18:5-9). Entre outras coisas esta passagem mostra que Deus é contra a escravidão econômica bem como a escravidão social.

Embora haja numerosas referências contra a opressão no Antigo Testamento (e.g, Êx 22:21; Jr 30:20; Ml 3:5), uma das indicações mais fortes do fato de que Deus Se opõe à escravidão política e social é a libertação de Israel do Egito. O Senhor disse: "Certamente vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento, por isso desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios.,. e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo" (Êx 3:8-9). Quando o rei do Egito pôs feitores de obras sobre Israel, os afligiu com suas cargas, e os forçou a edificar cidades, Deus enviou Moisés para livrá-los (Êx 1:11-13). Deus está fortemente oposto às instituições da escravidão humana. Quer a escravidão seja política, quer económica, Deus está dizendo: "Deixa o Meu povo ir."

O Novo Testamento está tão oposto à escravidão quanto o Antigo Testamento. Paulo indicou que "não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto... porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3:28). "Senhores," advertiu, "tratai aos servos com justiça e com equidade, certos de que também vós tendes Senhor no céu" (Cl 4:1). Quando o escravo fugitivo, agora convertido, Onésimo, voltou ao seu senhor, era "não já como escravo; antes, muito acima de escravo, como irmão caríssimo ... quer na carne, quer no Senhor" (Filemon 16). Logo, ao demonstrar que o escravo e o senhor eram irmãos sob um só Senhor – que eram um em Cristo — o Novo Testamento desgastou o

fundamento da escravidão edificado em qualquer alegada desigualdade entre os homens.

É verdade que Paulo conclamou cada homem a continuar a ser, depois da sua conversão aquilo que era antes de tornar-se cristão, seja circuncidado ou incircunciso. "Cada um permaneça na vocação em que foi chamado," escreveu (1 Co 7:20). No entanto, aos escravos, acrescentou: "Foste chamado sendo escravo? não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade. Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é liberto do Senhor" (vv. 21,22).

Se há algum aspecto acerca do qual a Bíblia é enfática, é que todos os homem foram criados à imagem de Deus e que devem ser tratados como pessoas (fins em si mesmos) e não usados como coisas (meios para fins), i.e., não escravizados aos outros. Logo, numa palavra, a obrigação do cristão aos escravos é ajudar a libertá-los dos seus opressores, políticos, econômicos, ou de outros tipos.

O mito acerca da escravidão dos negros, falsamente baseado na maldição de Noé contra Canaã em Gênesis 9:25-27, tem sido amplamente desmascarado. Os cananeus não eram negros , e foram amaldiçoados e sujeitados aos israelitas quando Josué tomou a terra de Canaã. Não há indicação alguma nesta passagem de que Deus tenha pronunciados os negros como escravos.

4. A Responsabilidade Social aos Soberanos e Governantes — O cristão tem uma responsabilidade social não somente aos demais cidadãos como também aos soberanos. É um dever tríplice; deve (1) obedecer-lhes, (2) honrá-los, e (3) pagar impostos a eles. Jesus verificou que se deve pagar tributo a quem é devido o tributo; impostos a quem são devidos impostos; respeito a quem é devido respeito; honra a quem é devida honra (Rm 13:7). Na mesma passagem, diz-se aos cristãos: "Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas" (v. 1). Acerca dos cristãos em Creta, Paulo disse a Tito: "Lembra-lhes que se sujeitem aos que governam, às autoridades; sejam obedientes..." (Tt 3:1). Pedro, semelhantemente, escreveu: "Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor; quer seja ao rei, como soberano; quer às autoridades... (1 Pe 2:13-14).

Há algumas razões óbvias para obedecer ao governo: (1) é instituído por Deus (Rm 13:1); (2) o governo refreia malfeitores (v. 3); (3) o governo recompensa os homens bons (v.3); (4) a desobediência contra o governo incorre sua ira (v. 4); (5) é um bom testemunho para Cristo (v. 5). Em síntese, obedecer ao governo é um excelente serviço social a si mesmo e aos outros. Ao submeter-se ao governo, a pessoa faz o bem e resiste ao mal; está promovendo a ordem e impedindo o caos. Surge a pergunta, no entanto, se alguma vez é a responsabilidade social da pessoa desobedecer ao governo. A resposta a esta pergunta parece ser "Sim."

Vários exemplos da desobediência divinamente aprovada ao governo ilustram que todos têm um só denominador comum. As parteiras hebréias desobedeceram o rei quando este lhe ordenou a *matar crianças inocentes* (Êx 1:16-17). Os três moços hebreus desobedecerem ao governo quando exigiu que *adorassem a um ídolo* (Dn 3). Daniel recusou a ordem do rei *de não orar ao Deus verdadeiro* (Dn 3). Os apóstolos não concordaram com as autoridades judaicas que exigiram que *nunca mais pregassem o Evangelho* de Cristo (At 4:18; 5:29). Pedro disse a estas autoridades: "Antes importa obedecer a Deus do que aos homens." Quando Jesus disse: "Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22:21), a clara implicação é que nem tudo é de César.

Diante da clara declaração de Pedro e do exemplo da desobediência dos outros santos, o seguinte princípio pode ser deduzido: a pessoa sempre deve obedecer ao

governo, quando este assume sua posição apropriada *debaixo de* Deus, mas nunca deve obedecer ao governo quando toma o lugar *de* Deus. Somente Deus tem o direito de exigir o sacrifífício de vidas humanas, porque somente Deus é o Autor e Detentor de toda a vida (Dt 32: 39). Somente Deus tem o direito de ser adorado ou de esperar que a oração seja dirigida exclusivamente a Ele. Se uma autoridade assume para si quaisquer destes papéis, ultrapassa sua posição *debaixo* de Deus para tomar sobre si a autoridade *de* Deus.

Os governantes são chamados ministros ou servos de Deus (Rm 13:4), mas não são Deus. Tentar desempenhar o papel de Deus não somente é perigoso para um soberano, como também é injustificado. Nenhum cristão tem uma obrigação *social* de obedecer a um governo que toma sobre si o lugar de Deus. Pelo contrário, o cristão tem uma obrigação *espiritual* de desobedecer a semelhante governo. Fazer doutra forma seria idolatria. Porque qualquer coisa que recebe o lugar soberano de Deus — seja uma relíquia, seja um governante — é um ídolo.

Um exemplo específico de como um governo opressor pode tomar o lugar *de* Deus ao invés de assumir seu lugar *debaixo de* Deus é aquele do rei egípcio que se recusou a deixar Israel ir. Moisés pedira que Faraó deixasse Israel ir a fim de servir a Deus (Êx 4:23) e sacrificasse ao Senhor (5:17). Faraó, no entanto, endureceu seu coração e recusou-se a deixar Israel ir (7:14, 22). Visto que Faraó não queria parar de desempenhar o papel de Deus diante de Israel, era necessário que este povo desobedecesse ao rei e fosse de qualquer maneira.[6] Havia muitas maneiras segundo as quais os reis egípcios tinham tomado sobre si o papel de Deus: (1) ordenaram as parteiras a tirar vidas humanas inocentes (Êx 1:16-17); (2) proibiram Israel de adorar e de servir a Deus segundo a maneira que Deus mandara (Êx 4:23; 5:17); (3) submeteram Israel à escravidão forçada (Êx 1: 11,14); (4) não permitiram que Israel deixasse o país quando os israelitas pediram (Êx 7:14, 22). As duas primeiras razões eram espirituais (violando sua responsabilidade diante de Deus) e as duas últimas eram sociais (violando seus direitos como criaturas de Deus).

Na base destas últimas duas razões podemos deduzir a seguinte regra: um governo está tomando sobre si, indevidamente, o papel de Deus, ao invés de assumir seu lugar certo debaixo de Deus quando, ou (1) oprime seus cidadãos num tipo de escravidão forçada, ou (2) não respeita o princípio de governar mediante o consentimento dos governados. Até mesmo nos argumentos de Platão, usados para apoiar a posição do ativista, duas das razões dadas foram que a pessoa consentiu em obedecer seu governo, e se não gostar do seu governo pode ir para outro lugar.[7] Quando, porém, o governo está forçando as pessoas à escravidão contra sua vontade, então está tomando sobre si a posição de Deus. Está violando os direitos das criaturas de serem tratadas como pessoas e não como coisas. Ninguém tem a obrigação social de obedecer um governo que não está tratando as pessoas como pessoas (i.e., fins) mas, sim, usa-as como coisas (i.e., meios para um fim). Na realidade, pode ser a obrigação moral da pessoa recusar-se a obedecer a semelhante governo opressivo naquelas questões que violam os direitos humanos básicos.

Mas uma consideração deve ser feita a respeito disto, a saber: que nunca é moralmente justificável rebelar-se contra um governo que não está assumindo o papel de Deus. *Debaixo de* Deus, o governo tem plena autoridade. A rebelião de Absalão contra Davi foi injustificável (2 Sm 15), assim como a revolta de Jeroboão depois da morte de Salomão (1 Rs 12). As duas eram politicamente motivadas, e nenhuma revolução é justificada para um cristão por *motivos puramente políticos,* i.e., em preferir uma forma de governo debaixo de Deus a outra.[8] Naturalmente, a pessoa pode e deve cooperar com seu governo para melhorá-lo politicamente, mas não há justificação

bíblica para trabalhar para derrubar seu governo, a não ser que assuma o papel de Deus (e esta é uma razão moral ou espiritual, e não puramente política).

5. A Responsabilidade para Promover a Paz e a Moralidade — *É* para o bem de todos os homens, como seres sociais, que a sociedade seja pacífica e piedosa. Com esta finalidade, os cristãos estão, encarregados com uma responsabilidade especial diante de todos os homens. "Antes de tudo, pois," escreveu o apóstolo, "exorto que se use a prática de súplicas, orações, intercessões, ações de graça, em favor de todos os homens... para que vivamos vida tranquila e mansa, com toda piedade e respeito" (1 Tm 2:1,2). Noutro lugar Paulo acrescenta: "Esforçai-vos por fazer o bem perante todos os homens; se possível, quanto depender de vós, tende paz com todos os homens" (Rm 12:17, 18). Jesus disse: "Bem-aventurados os pacificadores" (Mt 5:9). O cristão, pois, deve fazer tudo quanto puder para ser um embaixador da paz na sociedade. Seja qual for o papel mediador que desempenhar para unir os homens, seja por intercessão à Deus, seja por negociações com os homens, o cristão deve levar esta obra adiante. E seja qual for a influência para o bem moral que um cristão possa exercer na sua comunidade ou no mundo, decerto deve ser ativo em exercê-lo. Como o sal da sociedade, o cristão talvez tenha de colocar-se nalguns dos lugares mais podres, onde sua influência preservadora possa ser mais eficaz. Sempre que há algum bem a ser feito na sociedade, o cristão deve estar na linha de frente, lembrando-se da injunção da Escritura: "Por isso, enquanto tivermos oportunidade, façamos o bem a todos" (Gl 6:10).

Uma palavra de resumo é apropriada aqui. A Bíblia ensina que o cristão tem uma responsabilidade social para (1) dar aos pobres, (2) ajudar às viúvas e aos órfãos, (3) trabalhar em prol da soltura dos escravos e doutros povos oprimidos, (4) obedecer aos soberanos debaixo de Deus, e (5) promover a paz e a moralidade sempre quando puder. A responsabilidade social do cristão começa com sua própria família e se estende a todos os homens, e deve ser medida de acordo com seus recursos. Isto, pois, é o *que* o cristão deve fazer, mas deixa sem resposta duas outras perguntas: viz., *como* e *por que* o cristão deve exercer estas responsabilidades sociais?

III. O MOTIVO E O MÉTODO DA RESPONSABILIDADE SOCIAL DO CRISTÃO

O cristão deve fazer o bem social somente a fim de ganhar uma oportunidade de fazer algum bem espiritual adicional? Ou o bem social deve ser feito por amor a ele mesmo?

A. Os Motivos para a Prática do Bem Social

Há mais do que uma razão para a responsabilidade social do cristão. As razões aqui alistadas não são, necessariamente, mutuamente exclusivas. Algumas delas coincidem parcialmente, e outras podem ser diferentes maneiras de dizer quase a mesma coisa.

1. A Benevolência Social É Um Bom Testemunho de Cristo — Em vários lugares no Novo Testamento está subentendido que o cristão deve fazer o bem social como um bom testemunho da sua fé. Isto está subentendido nas razões de Paulo para obedecer aos governantes. Disse: "É necessário que lhe estejais sujeitos ... por dever de consciência" (Rm 13:5). Pedro escreveu: "Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor ... Porque assim é a vontade de Deus, que, pela prática do bem, façais emudecer a ignorância dos insensatos" (1 Pe 2:13, 15). Recusar-se a fazer o bem em nome de Cristo é trazer opróbrio sobre Cristo por omissão.

2.**Aquilo Que é Feito para os Necessitados É Feito a Cristo —** Não somente um bem social deve ser feito *para* Cristo como também deve ser feito como *a* Cristo. Jesus disse: "Sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a

mim o fizestes" (Mt 25:40). Alimentar os famintos, vestir os nus, visitar os necessitados é fazer estas coisas ao próprio Cristo. E deixar de fazer estes bens sociais é deixar de fazê-los a Cristo, porque "sempre que o deixastes de fazer a um destes meus pequeninos, a mim o deixastes de fazer," disse Jesus (Mt 25:45). O cristão, pois, deve realizar o bem social pelo motivo de que o está fazendo para Cristo. Com isto concorda a declaração do apóstolo: "Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor, e não para homens, cientes de que recebereis do Senhor a recompensa da herança. A Cristo, o Senhor, é que estas servindo" (Cl 3:23,24).

3.**O Bem Social Pode Ajudar a Ganhar os Homens para Cristo —** Há indicações claras na Escritura de que o bem social pode ser usado como o meio de alcançar os homens com o bem espiritual do Evangelho. O apóstolo escreveu: "Eu procuro em tudo ser agradável a todos... para que sejam salvos" (1 Co 10:33). Noutro contexto, disse: "Fiz-me tudo para com todos, com o fim de por todos os modos, salvar alguns" (1 Co 9:22). Faz bom sentido que os homens serão mais receptivos ao pão espiritual da vida se lhes for dado algum pão físico para seu corpo. As missões cristãs de salvamento e os missionários médicos já demonstraram a eficácia deste raciocínio.

4.**Fazendo o Bem Por Amor a Ele Mesmo —** Parece que o bem social deve ser feito para Cristo, a Cristo, e para ganhar os homens para Cristo, mas deve em qualquer tempo ser feito por amor a ele mesmo? O cristão deve sempre ter uma razão evangelística para fazer o bem social? Tudo deve ser dirigido para ganhar os homens para Cristo ou obter um galardão de Cristo? Se o exemplo de Cristo for seguido, logo a resposta é claramente "não." Jesus praticava o bem social por amor a este próprio bem. Curou dez leprosos sabendo que somente um deles voltaria para agradecer (Lc 17:13ss.). Além disto, Jesus insistia em que se fizesse o bem aos inimigos que não retribuiriam o favor (Mt 5:43, 44), e aos necessitados que não poderiam pagar a bondade (Lc 14:12, 13). O cristão, seguindo a Cristo, deve fazer qualquer bem que puder, meramente porque é o bem, quer alguém o aprecie ou é levado por ele a Cristo, quer não. O amor de Jesus por Judas, embora soubesse que Judas o trairia, é exemplar neste aspecto.

Mas se o cristão deve fazer o bem — social ou espiritual — por amor ao próprio bem, por que, pois, toda a ênfase sobre o fazer bem por amor a Cristo e ao galardão? Fazer o bem em troca de galardões e fazer o bem por amor ao próprio bem não são mutuamente exclusivos? Trabalhar por galardões não é egoísta, ou pelo menos abaixo da motivação mais sublime? Não necessariamente. Se o galardão for a capacidade aumentada de fazer mais bem, neste caso trabalhar por galardões não é egoísta.. Não é incompatível fazer o bem por amor à prática do bem e também pelo galardão, se o galardão for a capacidade de fazer mais bem. Nem é necessariamente errado praticar um bem (digamos, social) com a *esperança* de que abra a oportunidade para fazer outro bem (digamos, espiritual). Trabalhar por Cristo e trabalhar por homens necessitados não são feitos mutuamente exclusivos, visto que Jesus disse que tudo quanto é feito a eles é feito a Ele. O cristão pode realizar o bem social por amor a ele mesmo, por amor a Cristo, e por amor ao Evangelho, tudo ao mesmo tempo. E *não precisa* colocar um folheto no seu pacote de mantimentos para os necessitados para demonstrar a conexão entre eles; o bem vem *de* Deus a *é para* Deus seja em que forma vier (cf. Tg 1:17). O bem fala em prol de si mesmo; perpetua a si mesmo. Fazer o bem naturalmente tende a criar mais oportunidade para fazer mais trabalho.

B. O Método para Fazer o Bem Social

Falando de modo geral, a responsabilidade social do cristão é clara: deve fazer o melhor que pode para providenciar as necessidades básicas (inclusive alimentos, roupas, abrigo, etc.) daqueles que não podem prover para si mesmos. O problema não é saber *o que* fazer, mas, sim, saber *como* melhor fazê-lo. Se o cristão seguir as palavras de Jesus: "Dai a quem vos pedir" de modo literal e simplista, talvez fará mais mal social do que bem. Por exemplo, um cristão deve dar dinheiro a um alcoólatra num bairro de vagabundos, simplesmente porque ele pede? Isto não contribuirá para o mal social já muito grande do alcoolismo? Semelhantemente, os Estados Unidos devem dar seu trigo excedente aos famintos da Índia? Isto não conserva em vida mais pessoas famintas que produzem mais crianças famintas que torna o problema da fome pior do que antes? Como o cristão pode exercer o princípio do amor numa sociedade complexa? Conforme 1 Coríntios 13, não é necessariamente amoroso dar todas as suas posses aos pobres (v. 3). Pelo contrário, conforme Phillips ("Cartas às Igrejas Novas") traduz o v. quatro, o amor "... procura até ser construtivo." Pode ser muito mais amoroso ajudar um pobre a achar um emprego do que colocá-lo sob a dependência da caridade.

1. **Ajudando os Outros a Ajudarem a Si Mesmos —** Se um homem pode ganhar sua própria vida, pode tanto alimentar a si mesmo quanto conservar sua própria dignidade como ser humano. Desta maneira, um amor construtivo ganha um duplo benefício: o de tirar o fardo de um homem sobre outro, além de desenvolver a personalidade do primeiro homem quando passa a ter auto-sustento. Além disto, talvez seja mais amoroso para os Estados Unidos ensinar as nações subdesenvolvidas como ajudarem a si mesmas, ao invés de desempenhar o papel de Papai Noel para o mundo. Não é sempre a coisa mais amorosa quando um país ou uma pessoa dá uma esmola. Os que "têm" são moralmente obrigados a ajudar os que "não tem," mas não são forçados a esvaziar seus armários ou contas bancárias para equalizar a posição social de todos os homens.[9] A sociedade não deve aos pobres o sustento; deve-lhes um meio de ganhar a vida. Logo, seria muito mais *construtivo* para o amor achar meios de empregar os homens do que simplesmente continuar a sustentá-los. E visto que a educação é crucial para o emprego, segue-se que um modo muito básico para o amor ser construtivo é ajudar a educar os necessitados.
2. **Ajudando os Outros a Não Danificar a Si Mesmos —** Nem todo homem sabe o que é melhor para si mesmo. Não se deve dar dinheiro ao bêbado no bairro dos vagabundos; devesse dar uma refeição. Provavelmente ele usaria o dinheiro para complicar seu problema com mais álcool. A coisa amorosa para se fazer é recusar-se a dar dinheiro ou qualquer coisa (álcool, drogas, armas) para qualquer pessoa que assim aumentaria os problemas da sociedade, os seus próprios ou os dos outros. Naturalmente, nem sempre é fácil saber quando alguma coisa vai ou não vai ser mais danosa do que útil, mas o princípio é claro e um julgamento deve ser feito.

Isto levanta a questão da censura, que não pode ser tratada pormenorizadamente aqui. O princípio moral por detrás do direito dos pais ou até mesmo da sociedade de exercer a censura pode ser declarado aqui.[10] A pessoa tem o direito de censurar aos outros seres humanos pelos quais é socialmente responsável, quando aquilo que fazem é claramente danoso a si mesmos e/ou aos outros. O problema, mais uma vez, não está com o princípio moral, mas, sim, com o conhecimento que a pessoa tem dos fatos e com seu julgamento quanto a certas coisas serem nocivas ou não.

3.**Ajudando os Seus a Ajudar Aos Outros —** Além disto, não é necessariamente egoísta cuidar que a pessoa obtenha uma educação e um emprego para si mesma e procure o mesmo para sua família. Porque a responsabilidade do amor *começa* consigo mesmo. Se um homem não revelar amor e cuidado para si mesmo e para seus próprios, logo, outra pessoa terá de fazê-lo. Logo, não é egoísta por si só quando um homem cuida das suas próprias necessidades sociais *primeiro.* Talvez se trate de egoísmo se não vai além do seu próprio lar, ou se procura seus próprios luxos sem se preocupar com a sobrevivência dos outros. Do outro lado, se um homem passa seu tempo cuidando dos seus de modo que outra pessoa não precise fazê-lo e, além disto, de modo que os seus possam, por sua vez, ajudar aos outros, segue-se que está realizando um bem específico para a sociedade em geral.

C. A Responsabilidade Social e a Ética Hierárquica

A conclusão à primeira parte deste livro foi que há uma hierarquia de princípios éticos. Entre os princípios éticos básicos, segundo a conclusão, estavam estes: (1) as pessoas são de valor intrínseco, e (2) muitas pessoas têm mais valor do que uma só pessoa.[11] Estas duas normas são operantes na ética social do cristão. As duas estão subentendidas no princípio do amor, conforme fica óbvio na resposta de Jesus à pergunta do intérprete da lei: "E quem é o meu *próximo?"* (Lc 10:29). Jesus respondeu, contando a história do samaritano que foi *bom próximo* do homem que foi assaltado e espancado por salteadores (cf. w. 36, 37). Embora a resposta de Jesus diga respeito à responsabilidade da pessoa de ser bom vizinho, a implicação clara é que se deve amar a *qualquer* outro ser humano passando necessidade. Ou seja, o mandamento no sentido de amar ao próximo não é para ser entendido no singular. Toda pessoa é meu próximo. Logo, somos realmente ordenados a amar nossos próximos. A responsabilidade de amar deve ser mantida ao máximo entre tantos seres humanos quanto possível. Isto subentenderia que amar de modo que muitas pessoas sejam beneficiadas, ao invés de poucas, é moralmente preferível.

Outra indicação de que o princípio do amor não é bairrista é achada no Sermão da Montanha. "Ouvistes que foi *dito* (i.e., por falsos intérpretes da lei, pois não está *escrito* na lei), 'Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo.' Eu, porém, vos digo," afirmou Jesus, "Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem" (Mt 5:4344). Jesus rejeitava qualquer distinção sutil entre o "próximo" da pessoa e seu "inimigo." A pessoa não é obrigada meramente a amar seu próximo e, portanto, livre por implicação para odiar aqueles que não são seus vizinhos imediatos. Isto, declarou Jesus, é uma evasão sofisticada daquilo que era o sentido claro do mandamento de amar todos como a si mesmo. Os judeus deveriam ter entendido que o Antigo Testamento não limitava o amor aos seus próprios amigos ou patrícios, quando mandou que os estrangeiros fossem amados (Dt 10:19), pela maneira de Deus lidar com Jonas (cf. Jn 4:1, 2), e pelo Seu interesse redentor nos gentios em geral (cf. Is 49: 22; Jl 3:9; Ml 1:11).

A conclusão, portanto, é esta. A Bíblia ensina que a pessoa deve amar seus próximos, i.e., todos os homens. E isto subentende que a pessoa deve amar de tal maneira que beneficie o maior número de homens possível, não apenas seus vizinhos imediatos. Diz-se aqui a mesma coisa que é expressada pelo princípio hierárquico de que o amor por muitas pessoas é mais valioso do que o amor a apenas uma. Quando o amor é distribuído desta maneira entre o maior número possível de homens, a norma do amor fica sendo uma ética social construtiva. Sem isto, pode tornar-se um bairrismo destrutivo.

Não se segue, naturalmente, que a pessoa deve espalhar seu amor numa "camada fina" de tal modo que todos os homens recebam uma quantidade igual. Porque nesta

eventualidade, ninguém receberia uma quantidade relevante de amor. Na realidade, a melhor maneira de amar o maior número de homens, a longo prazo, muito provavelmente será amar a família e os amigos imediatos da melhor maneira possível. O amor é contagioso. Espalha-se como uma epidemia se a pessoa fica "infectada" com uma quantidade suficiente dele. O amor cristão diz respeito a todos os homens, mas *começa* com os que habitam debaixo do mesmo teto, passa aos vizinhos imediatos, depois se entende aos vizinhos do outro lado da rua, e finalmente alcança aqueles que estão além do mar.

Leituras Sugeridas

ABU Editora, Série LAUSANNE: *Tive Fome — Um Desafio a Servir a Deus no Mundo*
Evangelização e Responsabilidade Social
Viva a Simplicidade — Compromisso Evangélico com um Estilo de Vida Simples
Gutierrez, G. *Teologia da Libertação*
Klappert, B., et all., "Rei, Reino", *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, vol. 4
Sider, R. *Cristãos Ricos Em Tempo de Fome*

NOTAS DE RODAPÉ

1.Todos os homens são "filhos" de Deus mediante a criação, ainda que necessitem de nascerem de novo para se tornarem filhos de Deus mediante a redenção (Jo 3:3ss.).
2.A filosofia platónica tem sua origem na ênfase que Platão dava ao outro mundo, celestial, das formas' verdadeiras, do qual este mundo material, na melhor das hipóteses, *é* uma sombra e imagem. Ver: *República*, Livro VII.
3.Se, porém, um homem não puder trabalhar ou não conseguir achar emprego, deve ser ajudado pela sociedade.
4.Veja o capítulo oito sobre o amor-próprio, para maior elaboração desta consideração.
5.Grifos nossos.
6.É verdade que o Faraó mudou temporariamente de opinião, e disse que Israel poderia deixar Egito (Ex 9:28), mas quando Israel finalmente partiu, não foi com a aprovação de Faraó, conforme fica óbvio na sua perseguição deles (Éx 14:10ss.).
7.Veja o capítulo nove, onde isto é discutido.
8."Puramente político" não deve ser entendido aqui como estando isento de implicações religiosas mas, sim, como não tendo motivos religiosos justificáveis. Um motivo religioso justificável para desobediência é quando o governo toma o lugar de Deus, conforme já foi descrito.
9.O comunismo econômico é uma possibilidade bíblica, embora não soja necessariamente o Ideal. O comunismo cristão primitivo (At 2:44) não era ensinado como um ideal, nem há qualquer indicação no Novo Testamento de que era mais do que um arranjo temporário que surgiu das circunstâncias peculiares daqueles cristãos primitivos, e.g., a pobreza, a perseguição, etc.
*10.*Sobre a censura ver os conceitos de Platão em *República* Livros II e III. John Milton escreveu contra a censura na sua *Areopagitica*.
11.Veja o capítulo sete para mais informações sobre a posição hierárquica.

O Cristão e o Sexo

O sexo é um dos relacionamentos interpessoais no qual os indivíduos se engajam. É uma das forças mais poderosas do mundo, porém uma das mais pervertidas. Talvez uma das razões para sua perversão seja seu poder. Se o poder tende a corromper, neste caso um grande poder tende a corromper grandemente. Do outro lado, boa parte do abuso do sexo talvez resulte de um mal-entendimento acerca dele. Qual é o ponto de vista cristão, acerca do sexo? O que as Escrituras realmente ensinam acerca da atividade sexual?

I. A BASE BÍBLICA PARA O SEXO

Basicamente, a Bíblia diz três coisas acerca do sexo: (1) o sexo é bom, (2) o sexo é poderoso, e, portanto, (3) o sexo precisa de ser controlado. Na realidade, as primeiríssimas referências ao sexo dão a entender todos estes fatores.

A. A Natureza do Sexo

O sexo é intrinsecamente bom; não é mau. As Escrituras declaram que "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem... homem e mulher (isso é sexo!) os criou" (Gn 1:27). E depois de acabar: "Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (V. 31). O sexo é bom. Deus o fez, e dalguma maneira reflete a Sua bondade. Talvez seja por causa do poder criador do sexo que se assemelha a um aspecto do Ser de Deus. Ou talvez esteja na força dele de realizar o vínculo mais forte de unidade e unicidade. Seja qual for a maneira pela qual devamos entender que o sexo é bom como Deus, fica claro que, fundamentalmente, o sexo é bom porque Deus o fez e o declarou bom.

1. O Sexo É Essencialmente Bom — O sexo é bom em si mesmo e por si mesmo porque faz parte da criação de Deus. Diferentemente de muitas filosofias não-cristãs (das variedades gnósticas e platônicas), a Bíblia declara que a matéria e o universo físico (inclusive o corpo do homem e os órgãos do corpo) são bons. Depois de cada dia da criação, está escrito repetidas vezes: "E viu Deus que isso era *bom"* (Gn 1:10, 12, 18, 21, 25). Depois do dia final, está escrito: "... e eis que era *muito bom"* (v. 31). O sexo era uma parte integrante desta criação muito boa. A Bíblia confirma este ponto de vista noutro lugar, dizendo: "Tudo que Deus Criou é bom.. ." (1 Tm 4: 4). Se o sexo parecer impuro a alguns, estamos lembrados que "Todas as coisas são puras para os puros; todavia, para os impuros e descrentes, nada é puro" (Tt 1:15).

Falando especificamente acerca do sexo, o escritor da Epístola aos Hebreus declarou: "Digno de honra entre todos seja o matrimónio, bem como o leito sem mácula" (Hb 13:4). O casamento é um estado honroso. O casamento dificilmente poderia ser considerado honroso a não ser que o sexo fosse bom, pois o sexo é parte integrante do casamento. O sexo é tão sagrado que é usado na Escritura para ilustrar a união mais íntima que se pode ter com Deus. Paulo escreveu: "Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e se unirá à sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne. Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à Igreja" (Ef 5:31,32).

A bondade intrínseca do sexo pode ser deduzida, também, do fato de que Deus ordenou a união sexual. Deus disse ao primeiro casal: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra. , ." (Gn 1:28) – mandamento este que a raça está cumprindo muito bem! Quando Eva teve seu primeiro filho, declarou: "Adquiri um varão com o auxilio do Senhor" (Gn 4:1), reconhecendo, assim, a aprovação de Deus do processo sexual. Decerto, a julgar pelas numerosas referências no decurso das Escrituras à bênção dos filhos (cf. Sl 127:4,5; Pv 17:6), Deus julga que o sexo é bom.

2.**O Sexo É Poderoso —** Não somente o sexo é essencialmente bom como também é muito poderoso. Isto foi subentendido no fato de que podia ser usado para "multiplicar" as pessoas e "encher" a terra (Gn 1:28). O poder do sexo não somente é dramaticamente demonstrado na sua capacidade de fazer o homem e a mulher "uma só carne" mas, sim, pelo tipo de criatura que está produzindo. Os filhos dos pais humanos são gerados à imagem de Deus. Adão foi feito à imagem de Deus, e "gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem..." (Gn 5:3; Tg 3:9). Logo, pelo processo da sexualidade humana são produzidos não somente muitos seres humanos como também muitos "deuses." Jesus citou Salmo 82:6 que diz: "Eu disse: Sois deuses, sois todos filhos do Altíssimo." (João 10:35). Quando a

natureza da criatura humana produzida através do sexo é plenamente apreciada, provavelmente não seja exagero considerar o sexo um dos poderes mais relevantes do mundo.

Quando um esperma masculino e um óvulo feminino se unem, um pequeno "deus" está sendo feito. Todas as demais condições sendo certas, o resultado daquela concepção será uma criatura que tanto se assemelha a Deus quanto O representa na terra.[1] Sem decidir aqui a questão acerca do embrião ou feto, ainda não nascido, ser verdadeiramente humano,[2] é um fato indisputável que, dadas as circunstâncias apropriadas, certamente se tornará uma criatura imortal. Os seres humanos são pessoas imortais, que nunca morrem. Viverão para sempre. Decerto, este não é nenhum poder comum que é dado aos filhos dos homens, que é capaz de transmitir para o mundo uma pessoa imortal, feita à semelhança do próprio Deus. O sexo humano, portanto, não somente é bom por natureza, mas também é grande no seu poder. *É* grande, tanto em virtude de quanto pode produzir, como também em virtude do tipo de criatura que é o produto, viz., uma pessoa que nunca morre.

3.**O Sexo Precisa Ser Controlado —** É óbvio que qualquer coisa tão poderosa quanto o sexo precisa ser controlada. Ninguém em sã consciência deixaria crianças imaturas brincar com dinamite. Nem qualquer agente responsável tornaria as armas atômicas disponíveis ao público em geral. Mesmo assim, o sexo, de muitas maneiras, é mais poderoso do que a dinamite ou o poder atômico. A única posição razoável que se pode adotar a respeito de qualquer força tão poderosa como o sexo é que ele deve ser controlado ou regulado. Deve haver maneira de canalizar e dirigir o poder do sexo para o bem dos homens. Porque se o poder do sexo, como o poder do átomo, não for aproveitado para propósitos bons, então seu abuso pode ameaçar a destruição da humanidade.

Conforme a Bíblia, o meio ordenado por Deus de dirigir e regular o poder bom e grande do sexo, é chamado *casamento.* "Por isso deixa o homem pai e mãe, e *se une* à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Gn 2:24). Jesus acrescentou: "De modo que já não são mais dois, porém uma só carne. Portanto, o que Deus *ajuntou* não o separe o homem" (Mt 19:6). Ou seja: o casamento que junta o homem e a mulher num relacionamento sem igual e permanente é o canal estabelecido por Deus a fim de regular o poder do sexo.

Naturalmente, o sexo não é somente o poder para procriar; também é um poder para o prazer. Mas seja qual for o tipo do poder do sexo, deve ser controlado. Nenhuma paixão deve ser deixada desenfreada.[4] O estupro e os crimes sexuais sadísticos não podem ser justificados meramente porque trazem prazer a quem assim abusou. Mesmo se fosse verdade que somente os prazeres são intrinsecamente bons, não se segue que *todos* os prazeres são bons. Alguns prazeres danificam a si mesmos e/ou aos outros. Por exemplo, os prazeres que alguns obtêm de serem cruéis, ou injustos, ou odiosos não são prazeres bons. Além disto, nem todos os prazeres são igualmente bons; alguns são superiores aos outros. Logo, não se pode justificar um exercício descontrolado do sexo meramente pelo motivo dele dar prazer. Todos os prazeres devem ser controlados, e há satisfações espirituais superiores aos meros prazeres físicos do sexo. Segundo as Escrituras, o canal para controlar o poder do prazer das relações sexuais (bem como seu poder procriador) é o casamento. Esta conclusão está amplamente apoiada por um estudo da função do sexo dentro das Escrituras.

B. A Função do Sexo

A função do sexo pode ser vista de vários ângulos: (1) antes do casamento, (2) dentro do casamento monógamo, (3) fora do casamento, (4) dentro do casamento polígamo, (5) e para divorciados.

1. O Papel do Sexo Antes do Casamento — No que diz respeito à Bíblia, não há papel algum para as relações sexuais antes do casamento. A relação *já é* um tipo de casamento. Se estiver fora de um compromisso vitalício do amor, então é um "casamento" ruim. Na realidade, é um pecado que a Bíblia chama de fornicação (cf. Gl 5:19; 1 Co 6:18). A primeira referência ao casamento declara que o homem e a mulher ficam sendo "uma só carne" (Gn 2:24), o que dá a entender que o casamento ocorre quando dois corpos são juntados. Que a relação sexual é casamento fica sendo ainda mais claro pela maneira comum de descrever o ato como sendo um homem "deitando-se" com uma mulher. Moisés ordenou: "Se um homem for achado deitado com uma mulher que tem marido, então ambos morrerão..." (Dt 22:22).

O Novo Testamento confirma isto, ainda mais, pelo uso das palavras "matrimónio" e "leito nupcial" em paralelo (Hb 13:4). Neste sentido, não há relações sexuais antes do casamento. A relação Já inicia um "casamento." Se não for empreendida dentro de um compromisso vitalício do amor, então foi uma união má, um ato de fornicação. E quando um par tinha relações, o homem era obrigado a pagar indenização do casamento ao pai da moça e tomá-la por sua esposa (Dt 22:28). E quando um homem vai para uma prostituta, a Bíblia considera isto como um "casamento." Paulo escreveu: "Não sabeis que o homem que se une à prostituta, forma um só corpo com ela?" citando como sua prova que as Escrituras dizem: "Serão os dois uma só carne" (1 Co 6:16). Em síntese, não existem relações sexuais pré-nupciais na Bíblia. Se o casal não fosse casado, então as relações o tornaria casado. Se já estivesse casado, então as relações com outra pessoa formariam para eles um segundo casamento, adúltero. A prostituição é considerada um casamento ilegítimo.

Um casal de noivos que tem relações sexuais consumou, desta forma, o seu casamento diante de Deus e deve legalizá-lo diante do estado tão logo quanto possível, visto que Deus ordena os cidadãos a serem obedientes aos regulamentos do governo (Rm 13:1; 1 Pe 2:13). Casais e noivos, segundo Paulo, devem ou controlar seus impulsos sexuais, ou, senão, casar-se. Escreveu: "Entretanto, se alguém julga que trata sem decoro sua noiva (filha — ARA), estando já a passar-lhe a flor da idade, e as circunstâncias o exigem, faça o que quiser. Não peca; que se casem." (1 Co 7:36). Do outro lado, "o que está firme em seu coração, não tendo necessidade, mas domínio sobre o seu próprio desejo (arbítrio — ARA), e isto bem firmado no seu ânimo, para conservar virgem a sua noiva (filha — ARA), bem fará" (v. 37) (N. Tr. O conceito de se tratar de uma "noiva" aparece no inglês na RSV). Ou seja, as relações sexuais não são apropriadas para casais de noivos. Devem ou refrear suas emoções, ou casar-se. E quando realmente se dão às relações sexuais, então já estão casados aos olhos de Deus e devem legalizar o caso diante do estado, se assim fizer a lei do país.

Quanto às relações sexuais pré-nupciais entre os que não estão prontos a casar-se, a resposta é "Não". Se a pessoa não está pronta para tomar sobre si as responsabilidades de uma pessoa e família, não deve mexer com o sexo. A exortação de Salomão é aplicável aqui: "... a adúltera anda à caça de vida preciosa. Tomará alguém fogo no seio, sem que as suas vestes se incendeiem?" (Pv 6:26, 27). Não se deve "começar" nada a não ser que se esteja disposto a ir até ao fim. E não deve ir até ao fim até que seja casado, porque as relações sexuais estão reservadas para o casamento aos olhos de Deus.

No que diz respeito à autossexualidade (i.e., a masturbação), é geralmente errada. A sublimação (drenar a energia sexual através do exercício) e as emissões noturnas naturais são consideradas maneiras legítimas de queimar energia sexual excessiva. A masturbação é pecaminosa (1) quando seu único motivo é mero prazer biológico, (2) quando é permitida tornar-se um hábito compulsivo, e/ou (3) quando o hábito resulta de sentimentos de inferioridade e causa sentimentos de culpa. A masturbação é pecaminosa quando é realizada em conexão com imagens pornográficas, porque, conforme disse Jesus, a concupiscência é uma questão dos interesses do coração (Mt 5:28). A masturbação pode ser certa se for usada como um programa limitado e temporário de controle-próprio para evitar a concupiscência antes do casamento. Se a pessoa se comprometer plenamente a viver uma vida pura antes do casamento, talvez seja permissível ocasionalmente usar o estímulo autossexual para aliviar sua própria tensão. Enquanto não se tornar um hábito nem um meio de gratificar sua concupiscência, a masturbação não é necessariamente imoral. De fato, quando o motivo não é a *concupiscência*, porém o *controle-próprio,* a masturbação pode ser um ato moral (cf. 1 Co 7:5; 9:25). A regra bíblica é que tudo quanto possa ser feito para a glória de Deus, tudo quanto não escraviza o praticante (1 Co 10:31; 6:12) é moral até àquele ponto. A masturbação usada com moderação para o propósito de manter sua pureza, não é imoral.[5]

2. O Papel do Sexo no Casamento — Há várias funções básicas do sexo no casamento, são: (1) levar a efeito uma *unidade* íntima sem igual entre duas pessoas; (2) fornecer *êxtase* ou prazer para as pessoas envolvidas neste relacionamento sem igual, (3) levar a efeito uma *multiplicidade* de pessoas no mundo por meio de ter filhos. Respectivamente, as três funções básicas do sexo no casamento são a unificação, a recreação, e a procriação.

Primeiramente, o casamento visa trazer dois seres humanos à unificação mais estreita possível. "Os dois se tornarão *uma só* carne" é repetido uma vez após outra na Escritura (Gn 2:24; Mt 19: 5; 1 Co 6:16; Ef 5:31). Tão sem igual é esta união conjugal levada a efeito pelo sexo, que a Bíblia a usa para ilustrar a união mística que o crente tem com Cristo (Ef 5:32). É a natureza única, de um só relacionamento do seu tipo, que exige que o homem mantenha relações sexuais com uma só mulher. Não é realmente possível ter dois relacionamentos de um tipo único ao mesmo tempo. O casamento — na realidade, o casamento monógamo — é a única maneira controlada para manter um relacionamento continuamente único entre o marido e a esposa. Na poligamia, há a ameaça sempre-presente dos ciúmes e a questão de quem é a esposa "predileta." Realmente, não é possível ter duas esposas "prediletas" no mesmo sentido. Logo, é possível para um homem ter um relacionamento sem igual com uma só esposa. O casamento monógamo é o ideal divino para atingir este relacionamento ideal entre duas pessoas.

A segunda função do sexo no casamento é recreacional. As relações sexuais são literalmente uma re-criação da grande felicidade da união nupcial original. É uma lembrança sacramental da alegria do seu primeiro amor. A união sexual é a reunião feliz daqueles que foram feitos um só pelo casamento. A satisfação que o sexo fornece é o prazer obtido da reafirmação do preito original do mútuo amor. Quanto a isto, as funções re-creacionais e reunificacionais do casamento são inseparáveis. Porque o prazer real do sexo é aquele que é obtido da reafirmação e do reforço da união sem igual que o casamento efetuou no início. Destarte, a tentativa de ter o prazer do sexo sem o relacionamento igual e permanente do casamento e ilusório. A alegria verdadeira vem somente com a união verdadeira, e a união verdadeira somente vem se houver um

relacionamento sem igual e permanente entre duas pessoas do sexo oposto (1 Tm 4:3; 6:17).

O terceiro papel do casamento é a procriação. O fruto da união no matrimónio é a multiplicidade da prole. É lógico, os filhos são o resultado natural, porém não necessário, do casamento.[6] Embora casar-se seja a coisa natural a se fazer, não é necessário casar-se. Um solteiro pode resolver não casar, sem pecar (cf. Mt 19:12; 1 Co 7:7,8). Semelhantemente, um casal pode resolver não ter filhos, sem pecar (cf. 1 Co 7:5), embora seja natural tê-los. Quando os filhos resultam do casamento são uma razão adicional para manter o casamento com um relacionamento sem igual e permanente entre os pais. Os filhos precisam da disciplina amorosa (Pv 22:15; Ef 6:4; Cl 3:31). Precisam da união e da segurança fornecidas pelo casamento feliz dos seus pais. Nem a poligamia, nem o divórcio, nem a anonimidade, nem a comunidade de pais têm se revelado fatores fortalecedores nas personalidades dos filhos. Quase nada é superior a uma união perpétua entre a mãe e o pai para a criação de filhos saudáveis e felizes.

Uma palavra de resumo agora é necessária. A função do sexo dentro do casamento é tríplice: a unificação, a recreação, e a procriação. Todos estes papéis demonstram a necessidade da fidelidade conjugal. Sempre que o relacionamento sem igual do casamento é quebrado pelas relações sexuais extra-conjugais, a pessoa não somente destruiu a união sem igual do casamento como também diminuiu a possibilidade do prazer verdadeiro, sem falar do enfraquecimento da base da estabilidade para quaisquer filhos desta união.

A partir destas três funções positivas do sexo no casamento, um papel negativo pode ser deduzido. O sexo dentro do casamento é o modo de satisfazer aquilo que seria concupiscência e que levaria à promiscuidade fora do casamento. "Por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa e cada uma o seu próprio marido," escreveu o apóstolo (1 Co 7:2). Todos os solteiros devem manter-se sob controle-próprio sexual, "Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque *é* melhor casar do que viver abrasado" (1 Co 7:9). Semelhantemente, aos jovens cristãos tessalonicenses Paulo escreveu: "Pois esta é a vontade de Deus, a vossa santificação: que vos abstenhais da prostituição, que cada um de vós saiba possuir o próprio corpo em santificação e honra, não com o desejo de lascívia, como os gentios ..." (1 Ts 4:3-5). Numa palavra, juntamente com os três propósitos positivos do sexo dentro do casamento há uma razão negativa, viz., o casamento fornecerá um canal preventivo para o impulso sexual, de modo que a pessoa possa evitar a imoralidade.

3. O Papel do Sexo Fora do Casamento — Tendo em mente os propósitos do casamento podemos compreender mais facilmente as proibições fortes na Escritura acerca das relações extra-conjugais ilícitas. O adultério, a fornicação, a prostituição, a sodomia (a homossexualidade) são todos fortemente condenados. Cada um destes pecados, da sua própria maneira, viola um relacionamento interpessoal divinamente instituído.

O adultério e a prostituição são errados por duas razões básicas, viz., são casamentos múltiplos. Em primeiro lugar, são tentativas para levar a efeito muitos relacionamentos intimíssimos ao mesmo tempo. Em cada caso, a pessoa está enganando a pessoa a quem realmente mais ama e, provavelmente, mentindo a quem não ama. A segunda razão porque a fornicação é errada, é porque visa ser apenas uma união temporária, ao passo que Deus deseja que a união sexual seja duradoura e permanente (Mt 19:6). Não há maneira de assegurar o máximo prazer numa união conjugal a não ser que se ache dentro do contexto de um compromisso mútuo vitalício do amor.

A Bíblia é enfática: "Não adulterarás" (Êx 20:14). No Antigo Testamento os adúlteros deviam ser executados (Lv 20:10). O Novo Testamento também é

enfaticamente contra o adultério. Jesus o pronunciou errado até mesmo nos seus motivos mais básicos (Mt 5:27,28). Paulo o chamava uma obra má da carne (Gl 5:19), e João teve visão da presença de adúlteros no lago do fogo (Ap 21:8).

A palavra "fornicação" é frequentemente usada na Escritura para relações sexuais ilícitas fora do casamento, embora o modo geral de entender é que ela subentende que pelo menos um membro do relacionamento não era casado. Os apóstolos conclamavam todos os cristãos a abster-se da fornicação (também chamada incastidade) (At 15:20). Paulo disse que o corpo não é para a fornicação e que o homem deve fugir dela (1 Co 6:13, 18). Os efésios foram informados que a fornicação nem sequer deveria ser mencionada entre eles (5:3). A fornicação é má porque ela, também, é um "casamento" fora do casamento, porque junta as pessoas de uma maneira ilícita sem elas pretenderem levar a efeito as implicações permanentes e sem igual do seu relacionamento.

A homossexualidade não está na mesma classe dos pecados heterossexuais do adultério, da prostituição e da fornicação. A homossexualidade é diferente destes três porque não ocorre nenhuma relação sexual no sentido rigoroso da expressão, e nenhum nascimento pode resultar dela. Mesmo assim, a homossexualidade no sentido de sexualmente estimular e manipular uma pessoa do mesmo sexo é especificamente proibida na Escritura. No Antigo Testamento, este pecado era chamado sodomia, segundo o nome da cidade iníqua, Sodoma, que foi destruída por causa desta perversidade (Gn 19:5-8, 24). Mais tarde, a lei de Moisés proibiu qualquer "sodomita" (ARC)[7] de fazer parte da comunidade de Israel (Dt 23:17). Mais tarde, durante as reformas do rei Asa, "tirou da terra os prostitutos-cultuais..." (1 Rs 15:12). Há muitas referências aos pecados de Sodoma (cf. Is 3:9; Ez 16:46). O Novo Testamento é igualmente claro sobre o assunto. Romanos, capítulo um, fala da homossexualidade como sendo aquilo que mudou "o modo natural de suas relações íntimas, por outro contrário à natureza" (v. 26). É uma "torpeza" que resulta de paixões vis (v. 27). Noutra passagem, Paulo escreveu: "Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas... herdarão o reino de Deus" (1 Co 6:9). Estas todas são perversões do uso apropriado do sexo. Atos heterossexuais são errados fora do casamento porque estabelecem um relacionamento de marido e esposa entre aqueles que não são marido e esposa. Os atos homossexuais são errados porque estabelecem um relacionamento sem igual de marido e mulher entre os que não podem ser marido e mulher, por serem do mesmo sexo.

Naturalmente, as proibições bíblicas contra a homossexualidade não se referem a amizades estreitas (com afeição física) entre os do mesmo sexo. Tais amizades são tanto normais quanto belas. Davi e Jonatas são um exemplo clássico. As Escrituras dizem: "A alma de Jonatas se ligou com a de Davi; e Jonatas o amou, como à sua própria alma" (1 Sm 18:1). A amizade íntima é uma coisa; os encontros sexuais ilegítimos e não naturais são coisa bem diferente.

4. O Papel do Sexo nos Casamentos Múltiplos — Há pouca questão de que a poligamia era permitida por Deus nos tempos bíblicos. Até alguns dos grandes santos tinham, várias esposas (cf. Abraão, Davi, Salomão). O problema verdadeiro não é se Deus *permitiu* a poligamia mas se Ele a *planejou.* Ou seja: a poligamia, como o divórcio, era algo que Deus tolerou mas realmente não desejou?

Há bastante evidência, mesmo dentro do Antigo Testamento, que a poligamia não era o ideal de Deus para o homem. Que a monogamia era Seu ideal para o homem fica óbvio de várias perspectivas. (1) Deus fez uma só pessoa para Adão (Gn 2:18ss.), estabelecendo, assim, o precedente ideal para a raça. (2) A poligamia é mencionada pela primeira vez como parte da civilização cainita ímpia (Gn 4:23). (3) Deus claramente proibiu os reis de Israel (os líderes eram as pessoas que se tornavam polígamos)

dizendo: "Tão pouco para si multiplicará mulheres, para que o seu coração se não desvie" (Dt 17:17). (4) Os santos que se tornaram polígamos pagaram seus pecados. 1 Rs 11:1, 3 diz: "Salomão amou muitas mulheres estrangeiras... Tinha setecentas mulheres, princesas, e trezentas concubinas; e suas mulheres lhe perverteram o coração." (5) O maior polígamo do Antigo Testamento, Salomão, deu testemunho do fato de que tinha um só verdadeiro amor, para quem escreveu Cantares. Este livro é a maior repreensão contra a poligamia, escrita pelo maior polígamo. Até mesmo Salomão com suas 1.000 esposas somente tinha um amor verdadeiro. (6) A poligamia usualmente está situada no contexto do pecado no Antigo Testamento. O casamento de Abraão com Hagar era claramente um ato carnal de descrença (Gn 16:1-2). Davi não estava num ponto alto espiritual quando acrescentou Abigail e Ainoã como esposas (1 Sm 25:42, 43), nem Jacó quando se casou com Lia e Raquel (Gn 29: 23, 28) (7) O relacionamento polígamo era menos do que ideal. Criava ciúmes entre as mulheres. Jacó amava Raquel mais do que a Lia (Gn 29:31). Uma esposa de Elcana era considerada uma rival ou adversária pela outra, que "a provocava excessivamente para a irritar..." (1 Sm 1:6). (8) Quando a poligamia é referida, o condicional, e não o imperativo *é* empregado. *"Se* ele der ao filho outra mulher, não diminuirá o mantimento da primeira, nem os seus vestidos, nem os seus direitos conjugais" (Êx 21:10). A poligamia não é o ideal moral mas o polígamo deve ser moral. (9) O Novo Testamento preceitua a monogamia como condição prévia para os líderes da igreja. "É necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher..." (1 Tm 3:2), escreveu o apóstolo. (10) A monogamia não somente era exigida para os líderes da igreja como também era recomendada para todos os homens. Paulo escreveu: "Mas por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa e cada uma o seu próprio marido" (1 Co 7:2).

Há outros argumentos contra a poligamia, tais como o número relativamente igual de homens e mulheres no mundo, que daria a entender que uma só mulher é feita por um só homem. Mesmo assim, deve ser reconhecido que a poligamia é melhor do que a imoralidade, ainda que não seja tão boa quanto a monogamia. Pelo menos a poligamia é um sistema fechado; não é o amor livre. É melhor tomar uma mulher como uma segunda esposa do que fazer uso dela como meretriz, embora as duas ações estejam abaixo do ideal de Deus. A poligamia, pelo menos, é um relacionamento em que a outra pessoa pode ser tratada como uma pessoa e não meramente como objeto. Mesmo assim, a poligamia é inferior à monogamia porque não se pode ter um relacionamento único (de um só tipo) com mais do que uma só esposa. As demais esposas nunca serão mais do que uma segunda escolha, e não farão parte daquela união mais íntima que Deus designou para o casamento. Os ciúmes e o ódio serão os resultados naturais do relacionamento polígamo.

II. A BASE HIERÁRQUICA PARA UM CONCEITO CRISTÃO DO SEXO

O caso especial da poligamia não fornece uma exceção ao princípio moral de que o sexo deve ser um relacionamento pessoal, único e permanente entre um homem e uma mulher? Além disto, o caso justificável do divórcio (viz., quando o cônjuge foi infiel) mencionado por Jesus (Mt 19:9) fornece uma exceção à moralidade do vínculo matrimonial? De um ponto de vista bíblico e hierárquico, a resposta às duas perguntas é "Não." Não há *exceções* à singularidade do relacionamento conjugal (i.e., um homem para uma mulher); há, apenas, algumas *isenções* tendo em vista as obrigações superiores. Semelhantemente, não há exceções legítimas à permanência do vínculo conjugal (o divórcio como tal é errado); há apenas algumas obrigações transcendentes que podem intervir. Ou seja: alguns deveres são superiores a outros. Há algumas

circunstâncias em que até mesmo o relacionamento conjugal monogâmico é eclipsado por uma responsabilidade superior.

A. A Poligamia e uma Hierarquia de Dever

Moisés ordenou que o irmão sobrevivente levantasse descendência para seu irmão com a viúva deste. Esta lei do parente foi cumprida por Boaz com Rute (Rt 4). Há, no entanto, vários fatores que fazem disto uma forma muito limitada e excepcional da poligamia. (1) Era vinculada ao sistema da herança da terra como o povo escolhido de Deus (cf. Rt 4:3). (2) Era ligada à benção de Deus através dos filhos; era uma maldição não terem filhos na situação deles (Dt 25:5). (3) Devia ser levada a efeito em prol do irmão falecido. (4) A pessoa não era forçada a praticá-la (Dt 25:7), embora fosse considerado um gesto de amor para com o próprio irmão, para perpetuar seu nome na terra (v. 7).

Com todos estes fatores qualificantes, não há maneira de usar esta situação especial para os homens em geral. Nem sequer em Israel era normativa. De fato, a poligamia como tal não era planejada para o povo de Deus nem para qualquer povo. Era permitida por Deus, como o divórcio, como uma concessão à dureza do coração dos homens (cf. Mt 19:8), e foi ordenada por Deus somente para uma circunstância muito especial, viz., de modo que ninguém passasse totalmente sem herdeiros, numa cultura em que os herdeiros eram uma parte essencial da bênção de Deus.[8]

Em termos da hierarquia da responsabilidade, pode ser dito que a poligamia *como tal* nunca é certa. É menos do que o melhor. Não é o melhor relacionamento possível entre o marido e a esposa (ou as esposas). Quando, no entanto, há uma obrigação moral transcendente, neste caso a monogamia pode ser suspendida em prol deste bem maior. Ou seja: se (e somente se) a poligamia é o relacionamento que será um bem maior para um número maior de pessoas (conforme ocorreu na lei do parente próximo), a pessoa deve participar dela. Em síntese, se Deus ordenar que um uso especial da poligamia é justificado, então é moralmente certo transcender assim o relacionamento monógamo moral. Mas a suspensão do dever moral da monogamia nalguns casos não nega, de modo algum, a universalidade do ideal da monogamia. A monogamia é *sempre* o relacionamento conjugal correto, a não ser que seja transcendida por uma obrigação superior instituída por Deus em circunstâncias especiais.

Em quais condições, portanto, o relacionamento monógamo pode ser transcendido pela poligamia? Há vários destes deveres superiores que talvez justifiquem casos especiais da poligamia. (1) Quando é uma ordem direta de Deus por razões talvez plenamente conhecidas somente por Ele. (2) Quando alguém poderia fazer aquilo que é melhor para a maioria das pessoas através da poligamia. Por exemplo, teria sido um ato de egoísmo se um homem no Antigo Testamento não tivesse continuado a herança do seu irmão mediante o gerar de filhos para a esposa do seu irmão. (3) Se um homem fosse o único no mundo e sua esposa não pudesse ter filhos, neste caso a poligamia seria justificável a fim de propagar a espécie.[9] Mas todos estes são casos especiais; não são normativos. A monogamia é a norma.[10] Mas até mesmo uma boa norma não deve ser seguida tão legalisticamente a ponto de destruir mais pessoas do que salvar. Em síntese, a poligamia é justificada somente se há um princípio moral sobrepujante tal como a obediência a Deus ou a preservação da vida (ou mais vidas), que a exija.

B. O Divórcio e uma Hierarquia do Dever

O divórcio não é uma exceção à ética bíblica: "Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem" (Mt 19.6). Mesmo assim, a regra bíblica não é: "O divórcio é sempre

errado." A regra é esta: "Um relacionamento permanente, contínuo e sem igual é sempre certo." Noutras palavras, as Escrituras estão interessadas na *permanência* do casamento. A regra é conservar em andamento um relacionamento de amor, sem igual, custe o que custar, posto que não importe na perpetuação de um mal, ou de um bem menor ao invés de um bem maior.

A questão, portanto, não é realmente do "divórcio" (a separação) mas, sim, de se realmente ainda há um "casamento" (uma união) de duas pessoas. Ou seja, naturalmente, o homem não deve dividir o que Deus uniu; a pergunta é: Deus uniu este casal? Se Deus não o uniu num amor sem igual e permanente, então pode ser igualmente errado procurar unir aquilo que Deus não uniu. A referência de Jesus à fornicação ou à incastidade como motivo para separação é um exemplo típico. Se um parceiro rompeu o relacionamento conjugal sem igual, ao juntar-se sexualmente a outra pessoa, logo, tanto a permanência quanto a qualidade sem igual do vínculo foram quebradas. Em semelhante caso, onde não há possibilidade de restaurar e perpetuar um relacionamento com relevância permanente, a separação é melhor.

Em 1 Coríntios 7 parece que Paulo está desenvolvendo ainda mais os fundamentos legítimos para terminar um casamento, ao incluir a indisposição do cônjuge descrente de continuar em andamento o contrato depois do outro ter-se tornado cristão. "Mas, se o descrente quiser apartar-se, que se aparte; em tais casos não fica sujeito à servidão, nem o irmão, nem a irmã (aos seus votos de casamento)" (v. 15).[11] Se esta for a interpretação correta da passagem, logo, Paulo está apoiando a consideração de que Deus está primariamente interessado em tornar permanentes aqueles relacionamentos onde há uma disposição ou consentimento entre os parceiros. Naturalmente, isto não quer dizer que a mera incompatibilidade é um motivo para o divórcio. O amor exige um esforço para vencer as diferenças. Mas se não pode haver uma união sem igual e permanente, não há razão para forçar um impersonalismo permanente. Deus está interessado em juntar as pessoas de modo permanente num relacionamento pessoal. Se isto não for possível entre as pessoas A e B, então podemos tomar por certo que separá-las será mais útil para mais pessoas (inclusive os filhos) do que solidificar este mau relacionamento.

Sob quais responsabilidades superiores, pois, são justificados o divórcio ou a separação? (1) Quando Deus nunca os juntou num relacionamento de amor sem igual desde o início, e quando não há esperança de que ocorrerá no futuro (Mt 19:6). (2) Quando o relacionamento sem igual é irreparavelmente quebrado pela infidelidade (Mt 19:9). (3) Quando um dos parceiros "morre," i.e., quando existe uma separação física permanente. Esta pode ser uma morte física real ou seu equivalente. Um soldado "perdido em combate" pode, no decurso de um prazo, ser pronunciado legalmente "morto" e sua esposa pode ficar livre para um novo casamento. Até a perda de um astronauta no espaço pode qualificar sua esposa para um novo casamento. Estas não são exceções à permanência do casamento, porque um casamento permanente depende de haver duas pessoas dispostas a continuar este relacionamento sem igual.

C. A Fornicação e uma Hierarquia do Dever

Se a poligamia e o divórcio ou a separação podem às vezes ser justificadas tendo em vista uma responsabilidade superior, a fornicação ou as relações sexuais fora do casamento podem ser moralmente corretas em qualquer tempo? Mais uma vez a resposta é "Não," como tal. Pode, no entanto, haver algumas responsabilidades sobrepujantes que poderiam isentar a pessoa das suas responsabilidades normais. Por exemplo, alguém pode ser obrigado a ter relações sexuais fora do seu próprio casamento a fim de salvar uma vida. Tal seria o maior bem naquela situação. Decerto a recusa de salvar uma vida (ou vidas) por meio do sexo não seria certa. Naturalmente, a pessoa

desejaria explorar todas as outras alternativas possíveis antes de ter certeza que realmente não haveria outra maneira de salvar a vida.

Encontros sexuais por razões puramente terapêuticas são moralmente injustificados. Há outras maneiras de aliviar a tensão e de curar. Além disso, a fidelidade sexual é um valor mais alto que a obtenção do equilíbrio físico. De fato, a infidelidade sexual pode contribuir para o surgimento de desequilíbrio físico. Fletcher está errado ao implicar que a prostituta estava certa na tentativa de ensinar auto-confiança ao jovem marinheiro.[12] Há outros meios de ensinar auto-confiança sem pecar sexualmente. Responsabilidades éticas inferiores, como fidelidade sexual, só podem ser suspensas diante de valores mais elevados tais como salvar uma vida e, mesmo assim, unicamente se não há outro jeito de salvá-la.

Semelhantemente, a assim-chamada "prostituta patriótica" é uma atividade altamente questionável. Decerto, há outras maneiras, e melhores, de obter as informações secretas necessárias para a defesa da pátria. Ester *casou-se* para salvar seu povo, mas *adulterar é* outra questão (Et 4:14-15). Da mesma maneira, parece claro que a Sra. Bergmeier deveria ter explorado mais seriamente outras alternativas antes de concluir que a impregnação pelo guarda amigo era a alternativa certa. A fidelidade e a esperança de libertação com dignidade (e pureza) teria sido um caminho melhor.

D. Resumo e Conclusão

A fidelidade sexual está baseada no relacionamento altamente pessoal, sem igual, e permanente, que as relações sexuais estabelecem entre duas pessoas do sexo oposto. Deus fez o sexo como algo bom, e deu o bom canal através do qual deve ser exercido, viz., o comprometimento vitalício chamado casamento. Somente o relacionamento monógamo exemplifica perfeitamente este relacionamento sem igual (um só do seu tipo). Nenhum homem pode ter dois relacionamentos conjugais do tipo sem igual ao mesmo tempo. A poligamia, portanto, é eliminada do moralmente normativo. Somente se houver algum dever superior, transcendente, é que a pessoa pode ser moralmente isenta do seu relacionamento monógamo.

De modo semelhante, o compromisso conjugal é vitalício. O casamento não somente é um relacionamento único como também é permanente. O que Deus ajuntou, o homem não deve separar. Isto não quer dizer que Deus juntou todos aqueles que se juntaram a si mesmos.[13] Depois, também, há casos em que o dever inferior à esposa é transcendido por um dever superior à vida humana. Em tais ocasiões, as relações sexuais fora do casamento podem possivelmente ser moralmente justificadas. A obrigação superior, no entanto, não quebra a inferior; meramente a suspende temporariamente. Não há exceções à regra da fidelidade sexual; há apenas algumas isenções tendo em vista valores superiores. A fidelidade sexual é um alto valor moral, mas a vida humana e o dever direto a Deus são ainda mais altos. O cristão sempre deve praticar o máximo bem possível.

Leituras Sugeridas

Cavalcanti, R., *Uma Bênção Chamada Sexo*
La Haye, T., *O Ato Conjugal*
Trobitsch, W., *O Amor, Sentimento a ser Aprendido*

NOTAS DE RODAPÉ

1. As palavras "imagem" e "semelhança" podem ser paralelas, mas no contexto dão a entender que o homem representa Deus (como fazem as imagens) e se assemelha a Ele (como fazem as semelhanças).
2.Veja o capítulo doze para a discussão da natureza de uma criança não-nascida, se é verdadeiramente humana ou não.

3.O Novo Testamento não fala de uma alma imortal, mas, sim, ensina a imortalidade de um corpo com uma alma(cf. 2 Tm 1:10; 1 Co 15:51ss.; 2 Co 5:6-10; 1 Ts 4:13-18; Jo 5:28).
4.Conforme observou Platão há muito tempo, as paixões descontroladas têm um efeito despótico sobre o indivíduo bem como sobre a sua sociedade. Cf. *República* IX, 576-579.
5.A discussão aqui é resumida de um livro recente por Herbert J. Miles, *Sexual Understanding Before Marriage,* Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1971, págs, págs. 137-8.
6.O controle da natalidade será discutido no capítulo doze.
7.RSV traduz "sodomita" por "prostituto cultual", como também faz ARA em 1 Rs 15:12.
8.Era de especial relevância para o israelita não ficar sem herdeiro, por causa da distribuição da terra prometida, e por causa do Messias prometido que deveria vir, possivelmente, por meio da descendência daquele israelita.
9.Abraão errou em tomar Hagar para ter filhos quando Sara era estéril, porque Deus *prometera* incondicionalmente filhos a Abraão; Deus não condicionou sua promessa a um mandamento que Abraão *fizesse* qualquer coisa para ajudá-Lo a cumprir a promessa. Do outro lado, Deus ordenou a raça a fazer alguma coisa para se auto-propagar. Logo, qualquer circunstância que ameaça a raça e que pode ser melhor vencida pela poligamia (digamos, que o único homem no mundo tivesse uma esposa estéril) justificaria o uso da poligamia. Adão não enfrentou nenhuma circunstância deste tipo. Sua *única* esposa era frutífera.
10.A poligamia não se justifica simplesmente pelo motivo de que o mandamento de Deus no sentido de encher a terra pode ser cumprido *mais rapidamente.* Se já houve tempo em que o mundo precisava de ser enchido, era no próprio princípio, e Deus deu a Adão uma só esposa. Esta é uma clara indicação de que Deus não estava com pressa e que Ele não desejava a poligamia.
11.Outros interpretam as palavras no sentido de não serem obrigados a continuar a viver juntos. Ou seja: o versículo está aprovando a separação mas não o divórcio.
12.Joseph Fletcher, *Situation Ethics,* págs. 126-127.
13.A questão de se a pessoa está certa ao "desligar" um casamento (não importa se chama "divórcio" ou "anulação") pela razão de que Deus nunca o juntou no início *é* difícil. Neemias (13: 25-26) ordenou que os israelitas afastassem suas esposas descrentes. Paulo, do outro lado, aconselha os coríntios a permanecerem casados com seus cônjuges não-cristãos, a não ser que o descrente vá embora (1 Co 7: 10-15). Naturalmente, não há contradição alguma aqui, porque as situações são diferentes. Primeiramente, os cristãos em Corinto foram conclamados a manter o relacionamento somente se o descrente estivesse disposto, e também supondo que o cônjuge crente seria uma influência santificadora sobre o cônjuge descrente (w. 12-14). Em segundo lugar, no caso dos israelitas, foram suas esposas adicionais que deviam ser repudiadas (i.e., a poligamia era o pecado deles, e não um mau relacionamento polígamo) e a influência religiosa parecia estar indo na direção errada, viz., para longe de Deus. A única resolução que podemos sugerir aqui é que nunca se deve desfazer um relacionamento monógamo a não ser que mantê-lo esteja envolvendo um pecado maior. Em síntese, o princípio do maior bem exigiria que a pessoa se "desligasse" de um casamento que nunca foi a intenção de Deus desde o princípio, e que o levaria a pecados piores se continuasse.

O Cristão, o Controle da Natalidade e o Aborto

Há numerosas áreas de complexidade moral que confrontam o cristão. Embora a ética crista" básica seja bastante simples (viz., o amor), muitas vezes é bem difícil de ser aplicada. Os assuntos de controle da natalidade e do aborto são exemplos-chaves das dificuldades. À primeira vista, talvez pareça que estes tópicos tenham pouca coisa em comum. Na realidade, os dois dizem respeito à questão de impedir a vida ou de tirar uma vida humana. Qualquer um dos dois é certo em qualquer circunstância? Se for assim, em quais condições?

I. UMA ÉTICA DE CONTROLE DA NATALIDADE

É moralmente errado usar dispositivos artificiais que previnam a vida humana de ocorer naturalmente? A pessoa está desobedecendo ao mandamento de Deus no sentido de propagar a espécie, ao usar contraceptivos? Estas são perguntas importantes, para as quais uma resposta ética deve ser buscada.

A. Os Argumentos Contra o Controle da Natalidade

Aqueles que se opõem ao controle da natalidade, de um ponto de vista cristão, usualmente apelam a um ou mais dos seguintes tipos de argumentos: (1) praticar o controle da natalidade é desobedecer ao mandamento de Deus no sentido de propagar a raça (Gn 1:28); evitar que a vida ocorra naturalmente é um tipo de assassinato incipiente

na intenção; o propósito do sexo é exclusivamente para a procriação; (4) as Escrituras claramente condenam um homem que praticou uma forma de controle de natalidade (Gn 38: 9).

1. O Controle da Natalidade É Desobediência ao Mandamento de Deus no Sentido de Propagar — O primeiro mandamento que Deus deu à raça foi: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a" (Gn 1:28). Deus fez os seres humanos masculino e feminino, e os ordenou a reproduzir-se segundo seu tipo. É frequentemente subentendido por aqueles que se opõem ao controle da natalidade, que Deus quer que os homens compartilhem da Sua bondade ao multiplicar sua prole. Recusar-se a fazer isto é egoísta, dizem eles. A obrigação da vida é passá-la para a frente. As numerosas referências na Escritura às bênçãos dos filhos — até mesmo das famílias grandes — são usadas para apoiar este posição. "Como flechas na mão do guerreiro assim os filhos da mocidade. Feliz o homem que enche deles a sua aljava!" (Sl 127:5). E ainda mais: "Herança do SENHOR são os filhos; o fruto do ventre seu galardão" (v. 3). Realmente, a esterilidade era considerada uma maldição (Gn 20:18; Dt 17:14). Aqueles, portanto, que deliberadamente delimitam a vida desobedecem, assim, o plano de Deus de compartilhá-la com tantas pessoas quanto possível.

2. O Controle da Natalidade É um Assassinato Incipiente na Intenção — Limitar deliberadamente o número de vidas que vêm a existir é um passo antes de matar a vida no botão; é recusar-se a deixar a vida chegar a ser uma flor. É como um sitiante que se recusa a plantar sementes. Se o campo for estéril, e não houver produção para manter a vida em andamento, então a pessoa é tão culpada por não semeá-la como seria por espalhar veneno sobre elas depois de as sementes germinarem ou começarem a crescer. Semelhantemente, o controle da natalidade é um tipo de matar de antemão. Somente Deus tem o direito sobre a vida para determinar quanto existirá e qual existirá. Deus abre e fecha a madre (Gn 20:18; 29:31). Somente Deus tem o poder sobre a vida. "Vede agora que Eu sou, Eu somente, e mais nenhum Deus além de mim; eu mato, e eu faço viver," diz o Senhor (Dt 32:39). O senhor dá a vida e o Senhor a tira; a prerrogativa é dEle (cf. Jó 1:21). Nenhum homem tem o direito (a não ser conforme Deus o delega) de assumir o poder sobre quais homens viverão e quais não viverão. O controle da natalidade é uma tentativa de desempenhar o papel de Deus (i.e., controlar a vida) e, portanto, é moralmente errado.

2.**O Propósito do Sexo É a Procriação —** Outro argumento adiantado por aqueles que se opõem aos métodos artificiais de controle de natalidade, é que o propósito básico do sexo, viz., o da procriação é impedido pelos contraceptivos.[1] Deus instituiu o sexo a fim de reproduzira espécie. O prazer do sexo é concomitante ao propósito procriativo mas o prazer sexual não deve ser um fim em si mesmo. Procurar os prazeres do sexo à parte das responsabilidades envolvidas na criação de uma família é contrário à ordem natural estabelecida por Deus. O sexo não é recreacional, mas, sim, procriacional, e buscar aquele, sem esta, é um distorção do sexo. Logo, os dispositivos do controle da natalidade usados para manter os deleites do sexo ao passo que evitar-se o dever de ter filhos são moralmente errados. O uso de contraceptivos é uma expressão de desejo egoísta — uma paixão pelo prazer sem o plano de propagar-se. O sexo não deve ser um fim egoísta em si mesmo, mas, sim, um meio para um fim altruísta — compartilhar sua vida com outras pessoas. O controle da natalidade é um modo egoísta de trabalhar contra a lei da natureza.

3.**A Bíblia Condenou Especificamente uma Tentativa de Controle de Natalidade —** Num exemplo bem claro, as Escrituras condenam um homem que

deliberadamente se recusou a propagar-se. Lemos: "Sabia, porém, Onã que o filho não seria tido por seu; e todas as vezes que possuía a mulher do seu irmão deixava o sêmem cair na terra, para não dar descendência a seu irmão" (Gn 38:9). "Isso, porém, que fazia," a Bíblia acrescenta, "era mau perante o SENHOR" (v. 10). Aqui temos um exemplo claro de um homem que participou de relações sexuais mas recusou-se a propagar-se por este meio — distintivamente uma medida contraceptiva. Deus o ordenou a levantar a descendência, e ele recusou-se. Visto ser esta a única referência na escritura a uma manobra contraceptiva, e é claramente condenada por Deus, pareceria que o ônus da prova recairia sobre aqueles que defendem o uso de métodos de controle de natalidade. Assim são os argumentos contra o controle da natalidade.

B. Respondendo aos Argumentos Contra o Controle da Natalidade

Sejam quais forem os méritos dos argumentos supra contra o controle da natalidade, certamente não comprovam que o controle da natalidade *sempre* está errado. Na *melhor das hipóteses* estes argumentos mostram que, de modo geral, é natural ter filhos e que, nalguns casos específicos é realmente errado usar dispositivos para impedir a concepção.[2] Os argumentos serão examinados na ordem dada supra.

1. O Mandamento de Deus para Propagar É Geral, Não Específico — O mandamento para propagar-se é dado à raça em geral e não a cada indivíduo dela. Deus deseja que a espécie reproduza e não necessariamente que cada indivíduo dela se multiplique. Se a ordem de propagar-se fosse mais do que geral, então toda pessoa que se recusasse a casar estaria pecando, tanto quanto aqueles que se casassem e recusassem a ter filhos. O estado voluntário de solteiro seria um pecado tão grande quanto o uso de contraceptivos por pessoas casadas. Mas as Escrituras são inconfundíveis quanto a esta consideração. Jesus disse: "E há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa dos reino dos céus. Quem é apto para o admitir, admita" (Mt 19:12). Semelhantemente, Paulo acrescentou: "Ande cada um segundo o Senhor lhe tem distribuído, cada um conforme Deus o tem chamado (quer casado, quer não)" (1 Co 7:17).[3] A pessoa não peca necessariamente pelo celibato. Deus chama alguns para não casar-se bem como alguns para casar-se.

Além disto, se a pessoa pecasse por não se propagar, neste caso até mesmo a abstenção sexual voluntária de casais seria pecaminosa. Mas as Escrituras permitem a abstinência sexual "por mútuo consentimento, por algum tempo" (1 Co 7:5). Ou seja, não há razão ética por que os cônjuges não possam concordar mutuamente em não terem relações sexuais. Semelhantemente, não há razão por que casais não se refreiem voluntariamente da atividade sexual nos períodos férteis do ciclo mensal da mulher. Mesmo aqueles que argumentam contra os contraceptivos artificiais, usualmente permitem este método voluntário do controle de natalidade chamado o método do ritmo. Destarte, a pergunta não é realmente *se* o controle da natalidade é moralmente permissível, mas, sim, *qual* tipo e *quanto.*

Assim chegamos a outra consideração. O mandamento no sentido de propagar a espécie não diz *quantos* filhos deve haver, nem dentro de quanto tempo a propagação deve ser feita. Obviamente, o tempo não faz parte essencial do mandamento no sentido de multiplicar a espécie. Se, pois, fizesse, logo a poligamia teria sido um método muito mais eficaz, mas Deus deu ao primeiro homem somente *uma* esposa. De fato, Deus se opôs à poligamia e julgou os polígamos.[4] Posto, portanto, que ter tantos filhos quanto se pode, tão logo se pode, não faz parte essencial do mandamento em Gênesis 1:28, a porta está aberta para alguma forma de controle de natalidade. O homem não peca necessariamente pela simples limitação ou espacejamento dos seus filhos.

2. O Controle da Natalidade Não É o Assassinato Incipiente — Se limitar o número de filhos que a pessoa traz para este mundo não é pecaminoso em si mesmo, logo, não pode ser chamado assassinato em qualquer sentido relevante da palavra. Há uma grande diferença em *impedir* alguma vida de dar à luz mais vida, e *tirar* uma vida depois de ter nascido. Este último pode ser assassinato; o primeiro não é assassinato. A seletividade voluntária a respeito do número de filhos não é mais pecaminosa, como tal, do que escolher a limitação do número de árvores que se planta no pomar, ou o número de grãos de trigo que se planta numa fileira.

De fato, a semeadura indiscriminada (seja entre as plantas, seja entre os seres humanos) às vezes pode ser mais danosa do que a plantação seletiva. Uma vida bem-colocada (humana ou não) é uma coisa bela. E um plantio mal planejado pode ter resultados muito feios. As condições superlotadas podem estrangular ou até mesmo estultificar a vida ao invés de ressaltar seu valor. Noutras palavras, a falta de controlar a quantidade de coisas vivas que nascem pode ser um assassinato. Se não houver cuidado em *evitar* que um número grande demais de coisas vivas venha a existir, então sua ação indiscriminada pode precipitar condições que realmente *tirarão* as vidas dalgumas. E tirar vidas humanas inocentes é assassinato. Logo, a falta de controlar os nascimentos, embora não seja o assassinato, poderia levar a um tipo de assassinato.

De qualquer forma, quem limita a quantidade da vida humana não peca necessariamente. Se alguém limitasse a *totalidade* da vida humana, quanto à sua multiplicação, isto seria contrário ao mandamento de Deus no sentido de multiplicar a espécie humana, mas limitar *alguma* vida, especialmente tendo em vista fazer a vida mais viável para as vidas que já estão ah, não é errado.

Nesta discussão inteira, pró e contra, um fator importante tem sido omitido até agora, viz., a *qualidade* da vida.[5] Se limitar a quantidade de pessoas que nascem, pode aumentar a qualidade das pessoas que vivem, então certamente não é moralmente errado fazê-lo. Quem votaria a favor de uma magnitude de humanidade que limitasse severamente a personalidade dos homens individuais? A pura quantidade acima da qualidade é uma distorção de valores. Logo, se a qualidade da personalidade pode ser promovida ao impedir uma quantidade indevida de pessoas numa determinada família (ou mundo), então o controle da natalidade para este propósito é justificável.

3. A Procriação Não É o Único Propósito para o Sexo — A procriação é, obviamente, um (talvez até mesmo *o)* propósito básico do sexo. Mesmo assim, não é o *único* propósito do sexo. O sexo também tem propósitos de unificação e de recreação.[6] Um casamento humano é mais do que o acasalar. É uma união sem igual de duas pessoas para compartilharem mutuamente as experiências da vida. O sexo é um dos meios de encorajar e enriquecer aquela união. Além disto, o sexo é um prazer que valoriza a união num tipo de reencenação recreacional da grande felicidade do primeiro amor conjugal. Logo, o sexo cumpre pelo menos dois propósitos além de gerar filhos. E se Deus pretende que o sexo unifique e satisfaça, além de multiplicar, logo, não há razão porque alguma forma de controle de nascimento não possa ser exercida a fim de promover estes outros propósitos do casamento, sem produzir filhos.

Se o sexo visasse apenas à procriação, seria então muito estranho que a natureza permita que as mulheres possam procriar por menos de que metade da sua vida conjugal (i.e., somente até à menopausa) e, depois, somente num período de cada mês. Uma mulher que se casa com a idade de 20 anos terá, digamos, 25 anos de fertilidade em, somente, digamos, três dias por mês, ou seja: 1/10 do tempo. Isto significa que o tempo propriamente dito da sua capacidade de conceber será menos do que três anos (i.e., e. de 1.000 dias) da sua vida de casada. Ora, pareceria estranho que Deus designasse o sexo com seus impulsos durante várias décadas da sua vida, se fosse designado somente para

estes breves períodos procriativos. Está muito mais de acordo com a sabedoria de Deus, com os fatos da natureza, e com a experiência humana, supor que o papel do sexo é mais amplo do que o propósito procriativo. E se o sexo não é meramente para a propagação, não há razão porque não se possa desfrutar dos demais propósitos do sexo sem produzir filhos. Como o alimento, o sexo não é para o crescimento somente, como também para o prazer.

4. A Bíblia Não Condena o Controle da Natalidade em Geral — O caso específico da recusa de Onã em suscitar descendência para seu irmão, não pode ser usado para estabelecer uma regra geral contra os contraceptivos, por várias razões. Primeiramente, sua desobediência não era ao mandamento *geral* (de Gn 1:28) para ter filhos, mas, sim, à responsabilidade *especifica* de um irmão sobrevivente no sentido de suscitar descendência para seus parentes (cf. Dt 25:5). Em segundo lugar, os dados deste único caso não são suficientes para estabelecer um padrão para todas as situações. Além disto, o contexto indica claramente que os motivos de Onã eram egoístas (Gn 38:9). O *máximo* que pode ser comprovado com base nesta passagem é que o controle da natalidade está errado quando é usado por motivos egoístas. Deixa a porta aberta para o uso altruísta dos contraceptivos. Por exemplo, o que se diria se a pessoa fosse empregar o controle de nascimento por razões higiénicas ou até mesmo para o bem-estar psicológico e emocional de uma esposa que já está sobrecarregado com filhos e/ou outros deveres?

Em resumo, nada há na natureza que limite necessariamente o sexo à procriação, e nada há na Escritura para proibir o uso dos contraceptivos quando houver uma motivação apropriada (altruísta). A pergunta não é *se,* mas *quando* os contraceptivos são moralmente permissíveis.

C. Um Conceito Cristão do Controle da Natalidade

Da discussão supra, podemos deduzir várias conclusões. É errado que todos empreguem o controle da natalidade o tempo *todo.* Deus ordenou que a raça se reproduzisse. Se todos ficassem sem ter filho algum, a raça se extinguiria depois de uma geração deixar de reproduzir. Nem é sempre errado para *todos* os homens usarem métodos de controle de natalidade. Porque nalguns casos, não ter nenhum filho (ou não muitos) pode ser a coisa mais amorosa e altruísta para se fazer. Talvez ficasse mais claro se delineássemos algumas das ocasiões em que o controle da natalidade seria errado e algumas em que seria certo.

1. Quando o Controle da Natalidade É Errado — Há várias situações em que o controle do nascimento seria errado. (1) Seria errado se alguém o usasse fora do casamento para a atividade sexual ilícita. Os contraceptivos não devem ser usados para evitar as consequências da sua concupiscência. O casamento é o canal apropriado para o impulso sexual. Evitar as responsabilidades do casamento, enquanto se desfruta dos seus prazeres, é moralmente errado. As alegrias da união sexual são planejadas por Deus somente para aqueles que estão dispostos a assumir o compromisso vitalício que é exigido para este relacionamento sem igual. (2) O controle da natalidade também seria errado para aqueles que se recusam a ajudar a propagar a raça quando sua existência é ameaçada. Por exemplo, teria sido errado para Adão empregar o controle de natalidade completo ao ponto de não ter filho algum. E na eventualidade de uma guerra nuclear, com apenas uns poucos sobreviventes, seria moralmente errado para eles se recusarem a conservar a raça em andamento. Isto seria o equivalente a cometer o suicídio para a raça. O suicídio de um indivíduo é mau, e o suicídio da raça é um mal maior. (3) Na realidade, é errado, de modo geral para os homens, não terem filhos quando a população

da raça não está aumentando em direção ao máximo possível. O mandamento de Deus é multiplicar-se e encher a terra. Cada indivíduo, direta ou indiretamente, tem alguma responsabilidade para ajudar a cumprir este mandamento. Naturalmente, o mandamento fica em vigor até que o mundo esteja cheio (a não ser que haja acesso a novos mundos). Seria desobediência a Deus se a raça não se reproduzisse com aumento, pois o mandamento de Deus é que a raça cresça. (4) Finalmente, pode ser errado recusar a ter filhos *somente* porque a pessoa não quer assumir a responsabilidade deles. Se esta razão egoísta fosse determinada como uma lei universal *(a la* Kant), logo, não haveria raça alguma. Realmente, se os indivíduos que se sentissem assim tivessem pais que também se sentissem assim, estes indivíduos nunca teriam chegado a existir. Há um dever geral de passar a vida para a frente.

2. Quando o Controle da Natalidade É Certo — Não se deve concluir que, porque alguns usos do controle da natalidade são egoístas todos são egoístas. Na realidade, há várias situações em que o controle da natalidade pode ser a coisa altruísta ou certa para se fazer. (1) Por exemplo, *adiar* a família até que se possa cuidar dela melhor pode ser uma ação muito sábia e altruísta. Se razões psicológicas, econômicas, ou educacionais indicassem um tempo futuro melhor para a família, então não será moralmente errado esperar. Para a maioria dos casais que se casam na idade usual, algum programa de limitação artificial da família é uma necessidade emocional e económica. (2) Além disto, se o controle da natalidade pode ser usado para *limitar* o tamanho da família conforme a capacidade dos pais de prover para ela, então a pessoa não peca. As Escrituras conclamam o homem a prover pelos seus (1 Tm 5:8) e planejar para o futuro. "Pois, qual de vós," disse Jesus, "pretendendo construir uma torre, não se assenta primeiro para calcular a despesa e verificar se tem os meios para a concluir?" (Lc 14:28). E quem argumentaria que uma família não é mais importante do que uma torre? (3) Além disto, refrear-se de ter filhos por razões da *saúde* (física ou mental) não é errado como tal. Na realidade, será errado trazer filhos para o mundo se fosse destrutivo para os pais e/ou as condições fossem destrutivas para os filhos. (4) Finalmente, não é errado evitar ter filhos por algum *propósito moral superior* tal como Jesus se referiu em Mateus 19:12. Os homens podem dedicar-se voluntariamente ao celibato, ou passar sem filhos em prol do reino de Deus. Enquanto a espécie não estiver sendo ameaçada pela sua abstenção e enquanto a sua dedicação for para o bem dos outros, não é errado usar o controle da natalidade para evitar terem seus próprios filhos. Há, na realidade, algumas vocações e chamadas legítimas e necessárias na vida, para as quais uma família seria uma desvantagem, mas uma esposa seria uma ajuda.

Em resumo: uma ética cristã do controle da natalidade é edificada sobre o valor intrínseco das pessoas. A obrigação básica é multiplicar as pessoas. Logo, qualquer planejamento de antemão, que possa colocar as pessoas numa situação em que possam desenvolver melhor sua personalidade é preferível. Além disto-, muitas pessoas são melhores do que poucas. Logo, deve-se fazer o possível para melhorar ao máximo a personalidade, mas não para propagar pessoas em demasia. O controle da natalidade pode ser um meio útil de ajudar a seguir o valor ético mais alto nestes casos.

II. UMA ÉTICA DO ABORTO

O controle da natalidade é essencialmente uma tentativa para prevenir que mais vida ocorra. O aborto é uma tentativa de *tirar* uma vida depois dela ter começado a desenvolver-se, o que é uma questão muito mais séria. O controle da natalidade não é o assassinato (i.e., *tirar* uma vida humana), mas o que se diz acerca do aborto? É assassinato? O que a Bíblia tem a dizer sobre este assunto?

A. O Aborto Não É Necessariamente Assassinato

A única coisa clara que as Escrituras indicam a respeito do aborto é que ele não é a mesma coisa que o assassinato. Quando, pois, um aborto natural era precipitado por uma briga, a pessoa culpada não era acusada de assassinato.

1.**Um Nenê Não Nascido Não É Plenamente Humano —** Conforme a lei de Moisés, matar um nenê não nascido não era considerado um delito capital. "Se homens brigarem, e ferirem mulher grávida, e forem causa de que aborte, porém sem maior dano, será obrigado a *indenizar... "* (Êx 21:22). No caso de matar um nenê, uma criança,[8] ou adulto era exigida mais do que uma indenização — exigia-se a *vida* do assassino (Êx 21: 22). Aparentemente, o nenê não nascido não era considerado plenamente humano e, portanto, causar sua morte não era considerado assassinato (i.e., *tirar* uma vida humana inocente).

2.**Um Nenê Não Nascido Não É Sub-Humano —** Se um embrião não é plenamente humano, o que é, então? É sub-humano? Pode ser tratado como um apêndice — uma extensão descartável do corpo da mãe? A resposta a isto é "Não." Um nenê não nascido é uma obra de Deus que aumenta enquanto se desenvolve. O salmista escreveu: "Pois tu formaste o meu interior, tu me teceste no seio de minha mãe... as tuas obras são admiráveis, e a minha alma o sabe muito bem; os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui formado, e entretecido como nas profundezas da terra" (Sl 139:13-15). Talvez não se deva dar ênfase demasiada a esta descrição poética de um embrião, mas parece razoável concluir que há uma grande diferença entre um nenê não nascido e um apêndice. O primeiro pode tornar-se um ser humano completo, o outro não pode.[9] O embrião humano é *potencialmente* um ser humano, e um apêndice não o é. Há uma vasta diferença entre o que se pode desenvolver até ser um Beethoven ou um Einstein, e um apêndice da anatomia humana. O primeiro tem diante dele a imortalidade na imagem e semelhança de Deus; o último é meramente um tecido descartável do corpo humano. Realmente, Cristo foi o Deus-homem a partir da concepção (Lc 1:31,32).

B. O Aborto É Uma Atividade Muito Séria

O aborto não é o assassinato, mas é uma atividade muito séria. O aborto artificial é um processo iniciado por pessoas, mediante o qual se *tira* uma vida humana em potencial. O aborto é uma questão muito mais séria do que o controle da natalidade, que meramente previne uma vida humana de ocorrer.

1. O Aborto é Menos Sério do que o Assassinato — O assassinato é uma atividade, iniciada pelo hornem, de tirar uma vida humana *real.* O aborto artificial é um processo iniciado pelo homem, que resulta em tirar uma vida humana *em potencial.* Semelhante aborto não é assassinato, porque o embrião não é plenamente humano — é uma pessoa subdesenvolvida. Mediante o aborto, a vida humana é destruída antes de brotar (supondo que o nascimento inicia a brotação). Se uma vida há de ser freiada, é óbvio que é melhor que seja freiada antes de realmente começar. Mas a pergunta é esta: uma vida humana deve, em qualquer ocasião, ser freiada antes de realmente ter uma oportunidade para começar?

2. O Aborto É Mais Sério do que o Controle da Natalidade — O controle da natalidade não é essencialmente errado, porque meramente previne alguma vida de ocorrer. O aborto, do outro lado, *tira* uma vida subdesenvolvida depois dela ter ocorrido. Visto que Deus é o Autor da vida, é uma coisa séria esmagar uma vida que Ele permitiu iniciar-se. A pessoa precisa ter uma boa razão para extinguir aquilo que Deus

acendeu. O embrião humano se desenvolverá (todas as condições sendo normais) numa pessoa imortal. Apagar aquilo que poderia tornar-se um ser humano não é um ato amoral. Há implicações sérias no ato de um homem que golpeia um ato de Deus, o de dar início a uma vida.

Ao gerar filhos, os pais estão servindo como canal mediante o qual Deus pode criar vida. É errado, naturalmente, bloquear o canal completamente, de modo que nenhuma vida possa passar (como no controle completo da natalidade da raça inteira). Mas não é necessariamente mau limitar a quantidade ou tipo de fluxo através do canal (como no controle da natalidade apropriado). Mesmo assim, uma vez que o fluxo da vida começou, pode ser marcantemente errado apagá-lo sem lhe dar a mínima chance de desenvolver-se. A concepção é um argumento, à primeira vista, de dar à pessoa ainda não desenvolvida uma oportunidade de desenvolver-se. A pessoa deve ter algum dever moral superior que exija o aborto antes dela lhe dar início.

C. Quando o Aborto É Justificado

O aborto não é nem o assassinato de uma pessoa humana, nem uma mera operação ou ejeção de um apêndice do corpo feminino. É uma responsabilidade séria tirar a vida de um ser humano em potencial. As únicas circunstâncias moralmente justificáveis para o aborto são aquelas em que há um princípio moral superior que possa ser cumprido.

1. O Aborto por Razões Terapêuticas — Quando é um caso nítido de, ou tirar a vida do nenê não nascido, ou deixar a mãe morrer, exige-se o aborto. Uma vida *real* (a mãe) é de maior valor intrínseco do que uma vida *potencial* (o nenê não nascido).[10] A mãe é um ser humano plenamente desenvolvido; o nenê é um ser humano não-desenvolvido.[11] E um ser humano realmente desenvolvido é melhor do que um que tem o potencial para a plena humanidade, mas ainda não se desenvolveu. *Ser* plenamente humano é um valor superior à mera possibilidade de *tornar-se* plenamente humano. Porque o que *é* tem mais valor do que o que *pode* ser. Assim como a flor tem mais valor do que a semente que germina (uma flor em potencial), assim também a mãe tem mais valor do que o embrião. Ela já *é* um sujeito- maduro, livre e autônomo, ao passo que o nenê não nascido somente tem o potencial para se tornar tal.

Pode ser levantada aqui a questão de se alguns seres humanos em potencial são mais valiosos do que alguns seres humanos reais. O que acontece se o nenê não nascido ficará sendo um Albert Schweltzer e a mãe é uma indigente? O que acontece se a mãe é uma meretriz e o nenê não nascido acabará sendo um missionário? Podemos ser tentados a concordar que uma vida humana potencialmente boa é melhor do que uma vida humana realmente má, se pudéssemos ter certeza de antemão que o nenê acabaria sendo bom. Mas isto exigiria um tipo de onisciência que somente Deus possui. Logo, somente Deus poderia fazer uma decisão baseada num conhecimento completo do fim ou dos resultados. Ou seja: somente Deus poderia usar eficazmente um cálculo utilitarista.[12] Os homens finitos devem contentar-se com as consequências imediatas, baseadas nos valores intrínsecos, conforme os vêem. Nesta base, uma vida real (quer seja má, quer não) *é* de mais valor do que uma vida em potencial.

Além disto, Deus não julga o valor de uma vida individual por aquilo que um homem *faz* com ela (seja o bem, seja o mal), mas, sim, por aquilo que ela *é*. Jesus amava Judas ainda que soubesse que Judas se tornaria infamemente mau com sua traição. Uma vida humana tem valor como tal, porque é feita à imagem de Deus — tem perfeições e poderes conforme Deus tem, quer sejam usados para glorificar a Deus, quer não. Daí, quando a escolha está sendo feita entre a mãe má e um embrião potencialmente bom, deve-se preferir aquela a este, por motivos do valor intrínseco, não de valor pragmático.

Se alguém fosse levar ao fim a lógica que os homens bons são melhores do que os maus, poder-se-ia justificar um sem número de desumanidades a criminosos e assim-chamados "elementos inferiores" da raça. Os homens que praticam atos maus não são, por isso, intrinsecamente maus. Seu valor intrínseco como seres humanos não deve ser julgado pelos atos extrínsecos que tenham realizado. Não devem ser julgados simplesmente com base em quanto bem *fazem* para outros, mas, sim, para o bem que *são* como criaturas de Deus. Logo, o valor intrínseco maior de uma mãe não deve ser determinado por aquilo que ela *faz,* mas, sim, por aquilo que ela *è.* E a humanidade real da mãe é de maior valor do que o potencial do nenê não nascido.

2. O Aborto por Razões Eugênicas — O que se diz de abortos por razões eugênicas? É certo em qualquer hipótese tirar a vida de um embrião porque nascerá deformado, retardado, ou sub-humano? Neste caso, mais uma vez, é necessário proceder com cuidado. Sempre é uma coisa séria tirar a vida de um ser humano em potencial. Sempre deve haver uma razão moral superior para apagar uma vida antes de desabrochar.

Há várias razões eugênicas pelas quais abortos têm sido recomendados por alguns, tais como o mongolismo, outros por deformações devidas à talidomida ou drogas semelhantes, e alguns, por retardamento ou outras deformidades devidas ao sarampo, ou a outras causas. Estes são motivos legítimos para um aborto? Os cristãos diferem entre suas respostas a estas situações. No entanto, do ponto de vista da ética hierárquica o princípio básico é o seguinte: o aborto eugênico é requerido somente quando as indicações claras são que a vida será sub-humana, e não simplesmente porque talvez venha a ser uma pessoa deformada. Talvez o mongolismo seja um motivo justificável para o aborto, mas a talidomida não é. Seres humanos deformados e até mesmos seres humanos retardados ainda são *humanos. Os* defeitos não destroem a humanidade da pessoa. Na realidade, frequentemente ressaltam as características verdadeiramente humanas tanto nos defeituosos quanto naqueles que trabalham com eles.

Outro fator às vezes olvidado na questão de se" um embrião deve ter licença para viver: é o direito do não nascido. O feto potencialmente humano tem um direito moral à vida, mesmo que a vida venha a ser dalguma maneira defeituosa? Como é que as crianças e os adultos mutilados e retardados se sentem acerca da questão de outra pessoa decidir seu destino antas de nascerem? A resposta parece clara: uma vida humana, defeituosa ou não, vale a pena ser vivida, e qualquer pessoa que toma sobre si o resolver de antemão, em prol doutrem, que a vida deste não deve receber a oportunidade de desenvolver-se está ocupada num ato ético sério.

3.**O Aborto na Concepção Sem Consentimento —** Uma mãe deve ser forçada a dar é luz uma criança concebida pelo estupro? Há uma obrigação moral de gerar uma criança sem consentimento? Isto levanta a questão inteira do dever moral da maternidade. Alguém pode ser forçada a ser uma mãe contra sua vontade? Sua madre é mero utensílio para a tirania das forças externas da vida? Esta é uma pergunta delicada, mas parece que envolve uma resposta delicada. O nascimento não é moralmente necessitado sem o consentimento. Nenhuma mulher deve ser forçada a levar na madre uma criança que ela não consentiu em ter relações sexuais.[13] Uma intrusão violenta na madre de uma mulher não traz consigo um direito moral de nascimento para o embrião. A mãe tem o direito de recusar que o corpo dele seja usado como objeto da intrusão sexual. A violação da sua honra e personalidade foi mal suficiente sem piorar sua triste situação ao ainda forçar sobre ela uma criança indesejada.

Mas o que se diz do direito de a criança nascer a despeito do modo maligno segundo o qual foi concebida? Neste caso o direito da vida potencial (o embrião) é

eclipsado pelo direito da vida real da mãe. Os direitos à vida, à saúde, e à auto-determinação — i.e., os direitos à personalidade — da mãe plenamente humana tomam precedência sobre o direito do embrião potencialmente humano. Uma pessoa potencialmente humana não recebe um direito de nascimento mediante a violação de uma pessoa plenamente humana, a não ser que seu consentimento seja dado subsequentemente.

4. **O Aborto na Concepção mediante o Incesto —** A concepção incestuosa pode envolver o estupro e as consequências eugênicas e, portanto, pode providenciar uma base ainda mais firme para um aborto justificável. Por qualquer dos motivos isoladamente, parece que nenhuma obrigação moral possa ser imposta sobre uma moça para levar a termo sua gravidez incestuosa. Sua personalidade foi violada e a personalidade potencial do nené não nascido pode ser seriamente danificada por defeitos eugênicos também.

Alguns males devem ser extirpados pela raiz. Deixar um mal desabrochar em nome de um bem em potencial (o embrião) parece um modo insuficiente de lidar com o mal, especialmente quando o bem em potencial (o embrião) pode acabar sendo outra forma do mal. O incesto pode ser errado nos dois lados: na concepção e nas suas consequências.

D. Quando o Aborto Não É Justificável

Agora que algumas das circunstâncias segundo as quais um aborto pode ser exigido foram discutidas, as situações nas quais não é certo devem ser discutidas. Como regra geral, o aborto não é justificado. Somente sob a pressão de uma responsabilidade ética sobrepujante, tais como aquelas que foram discutidas supra, é justificável em qualquer hipótese. Como regra geral, o aborto é errado, e a lista que se segue dá alguns exemplos específicos para ilustrar a regra de que o aborto, como tal é errado a não ser que seja realizado visando um princípio ético superior

1. **O Aborto Não É Justificável Depois da Viabilidade —** A primeira consideração a ser feita, e a mais básica, é que nenhum aborto é justificável, como tal, depois do feto se tornar viável, i.e., depois do nascimento ser possível. Nesta altura, já não seria sequer uma questão de aborto (i.e., tirar uma vida potencialmente humana) mas, sim, matar uma vida humana real. Tirar a vida de um feto viável sem justificação ética superior seria assassinato.

Deste a concepção e no decurso das oito primeiras semanas, o não nascido é chamado um embrião. A partir deste tempo, é chamado um feto. A partir de cerca de seis meses, é possível dar à luz um nenê que pode viver e respirar sozinho, e que pode desenvolver-se num ser humano maduro. Qualquer aborto justificável que deve ser realizado, deve ocorrer antes deste ponto de viabilidade, para ser qualificado como aborto. A partir deste ponto, qualquer ato alegadamente justificável de tirar a vida teria de ser classificado como eutanásia, que é uma questão ética ainda mais séria.[14]

Na realidade, desde a concepção o não nascido tem valor emergente à medida em que se desenvolve. Agora sabe-se que o não nascido recebe a totalidade da sua potencialidade genética, RNA e DNA, na ocasião da concepção. Já no fim de quatro semanas um sistema cardiovascular incipiente começa a funcionar. Com oito semanas, a atividade elétrica do cérebro pode ser lida, e a maioria das formações dos órgãos essenciais estão presentes. E dentro de dez semanas o feto é capaz de movimento espontâneo.[15] Em muitos estados, a lei requer uma certidão de nascimento para um feto de vinte semanas. Com isso fica evidente que cada ponto de progresso realiza um valor aumentado até que, finalmente, o pleno valor humano é atingido.

2.**O Aborto Por Causa de Crianças Não Desejadas Não É Justificável —** O simples fato de que uma mãe não deseja o nenê não é motivo suficiente para apagar uma vida humana em potencial. Os caprichos ou desejos pessoais de uma mãe não tomam precedência sobre o valor do embrião ou do seu direito de viver. O princípio articulado por Fletcher na sua ética situacional de que nenhum nenê não planejado ou não desejado deve nascer, em qualquer hipótese, está certamente errado. Entre outras coisas, se for assim, então provavelmente boa parte (senão a maioria) da raça humana nunca teria nascido. O não nascido tem um direito à vida, quer sua vida tenha sido humanamente planejada ou desejada naquela ocasião, quer não. Além disto, muitos filhos que não eram desejados inicialmente vieram a ser benquistos, ou pelos seus pais, ou por outra pessoa. Por que a criança "não planejada" não pode receber a oportunidade de nascer e de ser amada por alguém?

Além disto, a questão moral básica não tem a ver com se o nenê foi *desejado* ou não, mas se foi *determinado* ou não. Os homens não desejam necessariamente muitas coisas que determinam. Logo, são responsáveis por estes atos. O bêbado não *deseja* uma ressaca, embora tenha *determinado* que ficaria bêbado. A indisposição de aceitar a responsabilidade moral das escolhas da pessoa não diminui a responsabilidade por elas. Noutras palavras, se alguém consentir em ter relações deve aceitar as consequências que advêm das relações, viz., a geração de filhos. Quando não houver consentimento às relações, como no caso do estupro, a questão é outra, conforme foi indicado supra. Mas quando alguém escolhe ter relações ou consente nelas, está implicitamente consentindo em ter filhos.

Visto que o casamento é consentimento automático para ter relações sexuais (1 Co 7:3ss), segue-se que os filhos concebidos são automaticamente *determinados,* quer sejam desejados, quer não. E visto que até mesmo o meretrício é um casamento aos olhos de Deus (1 Co 6:16), logo, os filhos que nascem da fornicação também são *determinados,* quer sejam *desejados,* quer não. Em síntese, qualquer filho nascido das relações sexuais, entre partes que consentem, é implicitamente determinado, e, como tal, tem o direito de viver. O aborto não resolve o problema dos filhos não desejados; pelo contrário, complica o problema. Dois erros não perfazem um acerto.

3.**O Aborto para o Controle da População Não É Justificável —** Outro abuso contemporâneo do aborto é um tipo de método de controle de natalidade "depois do fato". Em termos francos: uma vez que a concepção ocorreu, é tarde demais para resolver que não deveria ter sido feito. Há algumas decisões morais na vida que levam a uma só direção, e as relações sexuais que levam à concepção é uma delas. Quando um homem resolve pular do alto de um penhasco, é tarde demais mudar de opinião quando está no ar, a caminho para baixo. Semelhantemente, quando um homem resolve ter relações sexuais que possam resultam na procriação, é tarde demais decidir que não quer a criança depois de ter ocorrido a concepção. O ponto da moralidade estava no consentimento às relações. Tirar uma vida em potencial não é moralmente justificável, simplesmente porque a pessoa não quer sofrer as consequências sociais ou físicas que advêm das suas próprias escolhas livres.

Há meios eficazes do controle de natalidade, sem chegar-se ao aborto. Dispositivos contraceptivos têm sido aperfeiçoados ao ponto de garantirem virtualmente que a concepção não ocorrerá. A esterilização é garantida como método de controle populacional. Realmente, em vista destes não há necessidade alguma de dar-se ao uso moralmente injustificável do aborto para controlar a população.

4.**O Aborto por causa de Deformação Prevista Não É Justificável —** O argumento em prol do aborto pela razão da deformidade prevista é insuficiente. Em

primeiro lugar, a porcentagem de possibilidade de deformidade não é tão alta como às vezes é antecipada. Por exemplo, quase metade dos nenês que nascem com defeitos os têm em grau menor, que não precisam de tratamento médico algum. Dos defeitos sérios, metade não se tornam aparentes a não ser depois do nascimento, o que é tarde demais para um aborto. Além disto, em cerca de metade dos casos em que as crianças nascem com defeitos sérios, o defeito pode ser corrigido ou compensado de modo satisfatório mediante operações ou ajudas artificiais. Mesmo no caso da rubéola, há uma chance de 80-85 por cento de nascer uma criança normal, se a mãe foi afetada pela enfermidade depois do primeiro mês.[16]

A segunda razão, e a mais básica, contra o aborto em razão da mera deformidade, é que uma criança deformada é plenamente humana e capaz de relacionamentos interpessoais. A deformidade normalmente não destrói a humanidade da pessoa. Logo, o aborto artificial de um feto deformado, mesmo nos poucos casos em que isto possa ser sabido com certeza de antemão, é tirar o que pode tornar-se uma vida plenamente humana. Os defeituosos são humanos e têm o direito de viver. O aborto impede de antemão este direito.

E. Algumas Áreas Problemáticas

Os exemplos supra de abortos justificáveis e injustificáveis não esgotam os possíveis casos problemáticos. O que se diz da mãe cuja própria saúde mental, e, como consequência, sua capacidade de cuidar dos seus demais filhos, é seriamente ameaçada por outra gravidez? Sem declarar os fatos específicos de um determinado caso deste tipo, bastará dizer que a decisão deve ser baseada no valor mais alto que, segundo razoavelmente se pode esperar, será realizado por um determinado curso de ação. O que deve ser prevenido é o empreendimento precipitado de um aborto com base em possibilidades alegadas, porém incertas, de consequências físicas e psicológicas que talvez nunca se concretizem.

Outra área problemática é se é aborto seria aplicável no caso de uma moça jovem que ficou grávida mediante a experimentação do sexo sem entender realmente o que poderia acontecer. Se a moça foi forçada por um homem de mais idade, que sabia o que estava fazendo, trata-se de concepção pelo estupro, e o aborto é legítimo. Se houver consentimento, mas com ignorância das circunstâncias, neste caso é uma questão aberta que terá de ser decidida tendo em vista os valores mais altos da situação total. O aborto *é* concebível em tal caso. Todos os fatos devem ser pesados na balança, e o valor superior procurado. O problema não é basicamente moral — i.e., de saber qual é o valor superior — mas, sim, um problema de fatos, i.e., determinar como matéria de fato qual modo de ação realizará este valor mais alto.

F. O Aborto Pode Ser Justificado Segundo o Princípio da Qualidade da Vida?

As vezes é argumentado que o aborto de seres humanos imperfeitos e deformados pode ser justificado pelo motivo de que a Bíblia ressalta a qualidade da vida e não a mera quantidade. Logo, qualquer poda que seja necessária para melhorar a raça realmente está de acordo com a intenção de Deus. Por que ter um filho deformado quando um filho sadio pode ser produzido na ocasião seguinte? E tendo em vista a crise populacional, para que trazer ao mundo crianças imperfeitas quando dificilmente há lugar para as completas? A própria natureza aborta embriões imperfeitos. Logo, quando os homens sabem que um embrião será imperfeito, não devem levar a efeito o padrão que a natureza estabeleceu?

Há pelo menos três premissas do argumento da qualidade da vida que devem ser examinadas. *Primeiro,* reconhecendo que a Bíblia aceita um princípio da qualidade da vida, é a qualidade da raça que deve tomar precedência sobre o indivíduo, ou o valor do indivíduo é mais importante do que o da raça? A resposta parece evidente: Deus valoriza os indivíduos. O indivíduo foi criado à Sua imagem e semelhança (Gn 1:27). É errado matar o indivíduo porque ele é criado à Imagem de Deus (Gn 9:6). É o indivíduo a quem Deus ama (Mt 6:25-26) e assim por diante. Remover indivíduos imperfeitos para melhorar a raça é, segundo a Escritura, dificilmente justificável. Melhorar o indivíduo é bíblico, naturalmente, mas o aborto não é nenhuma maneira de melhorar um indivíduo. Ajudar os defeituosos, e não tirar sua vida de antemão, é a maneira de melhorar a qualidade da vida deles.[17]

A *segunda* premissa do argumento em prol do aborto baseado no princípio da qualidade da vida, que precisa ser examinada, é a implicação ou asseveração de que os abortos artificiais podem estar levando a efeito o próprio padrão que Deus ordenou nos abortos naturais. Há alguns problemas sérios com este argumento. Primeiramente, toma por certo que Deus não está causando um número suficiente de abortos, i.e., que a natureza não está, realmente, levando a efeito a intenção de Deus. Em segundo lugar, que Deus não tem propósito algum em permitir que nasçam alguns seres imperfeitos. Isto é claramente contrário à Escritura (cf. 9: 1-2). Em terceiro lugar, dá a entender que o homem é capaz de desempenhar o papel de Deus, porque pode fazer um serviço melhor do que a natureza e até adivinhar de antemão os propósitos providenciais de Deus. Na melhor das hipóteses, a premissa inteira depende dalgumas pressuposições amplas. Na realidade, não há indicação na Escritura de que o domínio do homem sobre a terra inclua a autoridade para decidir quais seres humanos devem nascer e quais não devem. Somente Deus detém poder soberano sobre a vida e a morte, e não o outorgou ao homem.[18]

Isto nos leva ao *terceiro* problema no argumento em prol do aborto baseado na qualidade da vida e no padrão da natureza, que é o seguinte: quanta autoridade o homem tem para desempenhar o papel de Deus? O homem foi feito à imagem de Deus, mas não é Deus. É limitado nos conhecimentos e na previsão. Mas o argumento em prol do aborto, segundo o plano da natureza, pressupõe que o conhecimento do homem é mais do que finito. Um ser humano pode saber melhor do que a natureza qual é o plano de Deus para uma vida individual, especialmente tendo em vista o fato de que Deus tem um plano e propósito mesmo para vidas imperfeitas? Parece que não. Já é um papel bastante difícil aplicar os princípios hierárquicos que Deus revelou, sem pensar em tentar determinar valores que somente Deus pode estabelecer. Aplicar os valores de Deus é uma coisa; brincar com os valores de Deus é outra coisa bem diferente. Deus deu Sua valorização á vida humana individual, perfeita ou não. É uma operação moral séria mexer indevidamente com uma vida individual. Quando a vida é sub-humana ou quando destruirá outra vida, plenamente humana, esta é outra questão. Mas quando a pergunta é meramente: esta vida imperfeita, potencialmente humana, deve ser tirada pelo aborto artificial, sem semelhante justificativa ética superior? então o aborto foi levado além dos limites da moralidade.

III. O QUE SE DIZ DA INSEMINAÇÃO ARTIFICIAL?

Em harmonia com a questão daquilo que faz um nascimento moral ou legítimo, há o problema da inseminação artificial. O processo do transplante espermático realmente é adultério por procuração? É imoral para uma mulher ser artificialmente impregnada pelo sêmen dalguém que não seja seu marido? Isto não envolve dois pecados — a

masturbação e o adultério por procuração? Esta é uma questão complexa, mas as Escrituras lançam alguma luz sobre ela.

A. Quando a Inseminação Artificial Seria Errada

Tendo em vista a discussão supra sobre o aborto, pode ser tirada uma conclusão geral, viz., a inseminação artificial seria errada fosse feita *sem o consentimento* de todas as três partes envolvidas. Nenhuma mulher deve conceber contra sua vontade, nem deve ser impregnada com o sêmen doutro homem sem o consentimento do seu marido. E, além disto, o sêmen de homem algum deve ser usado para conceber uma criança sem seu consentimento (a não ser que a sobrevivência da raça dependesse disso).

Naturalmente, não se segue automaticamente que a inseminação artificial é moralmente certa se for feita com o consentimento de todas as três partes, assim como uma troca de esposas com consentimento não é moralmente certa. Ou seja: a inseminação artificial certamente seria errada *sem* o consentimento, mas nem por isso é certa *com* consentimento. Em quais condições, se houver alguma, a inseminação artificial seria certa?

B. Quando a Inseminação Artificial Seria Certa

Antes de alguém poder especificar algumas condições em que a inseminação artificial seria certa, há duas acusações a serem respondidas, viz., que envolve dois pecados — o adultério e a masturbação.

1. **A Inseminação Artificial Não É Necessariamente Adultério —** Há uma diferença distinta entre o adultério e a inseminação artificial. O adultério envolve um ato sexual de uma mulher com um homem que não é o seu marido, ao passo que a inseminação artificial não o faz. A Escritura decididamente condena o adultério pelo motivo dele ser uma *união* de duas pessoas que não estão devidamente casadas (1 Co 6:16). Fica em aberto, assim a possibilidade de que a impregnação sem a união adúltera *pode ser* moralmente certa.
2. **A Inseminação Artificial Não É Necessariamente um Pecado Auto-Sexual —** A fim de excluir a inseminação artificial pelo motivo de que envolve a masturbação, seria necessário demonstrar que nenhum ato autossexual de tal tipo tenha qualquer possibilidade de ser bom. Argumentamos supra que a autossexualidade é errada *se* leva ao pecado, tal como a lascívia ou um hábito que escraviza. Se, do outro lado, tal ato não levaria ao pecado, então não seria moralmente errado. De fato, se o ato fosse realizado por razões altruístas, poderia ser considerado, por esses motivos, certo.
3. **O Exemplo Bíblico de Inseminação "Artificial" —** Há qualquer exemplo na Escritura da inseminação artificial? A resposta direta é, "Não, não exatamente." Há, porém, um equivalente próximo dela. A lei no Antigo Testamento acerca da responsabilidade do parente redentor impregnar a esposa do seu irmão falecido, é um exemplo da inseminação natural de alguém que fora esposa doutro homem (cf. Dt 25:5). Este tipo de inseminação natural tem dois problemas morais que o tipo artificial não tem. Primeiro: envolvia o ato de relações sexuais. Em segundo lugar, às vezes envolvia um tipo especial de poligamia; i.e., tomar uma segunda esposa (embora alguns achem que isto se aplica somente aos irmãos solteiros).

Além disto, se havia um motivo justificável para a inseminação natural da esposa doutro homem (falecido), porque, pois, não poderia haver uma ocasião em que Deus aprovasse a concepção pelo método artificial? A essência do mandamento vétero-testamentário de levantar uma descendência para o irmão falecido, tinha a ver com a

maldição de estar sem filhos e sem herdeiros. Na realidade, a inseminação artificial tem a vantagem de evitar os problemas adúlteros e polígamos do método do parente-redentor de levantar descendência para quem não a tinha.[19]

Se a inseminação artificial é justificável em bases bíblicas, por que não a usavam nos tempos bíblicos? Há duas razões possíveis. Primeiramente, talvez não soubessem como levá-la a efeito de modo eficaz. Em segundo lugar, mesmo se a pudessem ter levado a efeito pela medicina, sem relações sexuais, as Escrituras dão grande valor ao fato de uma pessoa ter um pai. (Compare a solicitude especial de Deus para com os órfãos ou os sem pai.)[20] Os estudos psicológicos modernos dão apoio a este valor que as Escrituras atribuem ao papel do pai em criar filhos sadios. Destarte, a fim de que a mãe sem filhos não passasse a ter filhos sem pai, uma forma especial de poligamia foi instituída. A partir disto, podemos concluir que a maternidade solteira, pela via de insemmação artificial, não seria aprovada por Deus. Já é um mal suficientemente grande que algumas crianças (de viúvas, de mães solteiras, etc.) sejam criadas sem pai, sem deliberadamente trazer ao mundo mais filhos sem pai.

Há outra vantagem que a inseminação artificial tem sobre o sistema do Antigo Testamento. Não havia maneira no sistema bíblico para casais estéreis terem filhos deles mesmos. Ou seja, não havia maneira de fazê-lo senão mediante o adultério, que Deus obviamente não aprova. Mas com a inseminação artificial um casal estéril pode evitar tanto o adultério quanto ficar sem filhos. Logo, a inseminação artificial pelo mútuo consentimento dos casais não parece ser um mal moral. Realmente poderia, nalguns casos, ser um grande bem.

Resumindo, deve ser enfatizado outra vez que o princípio básico envolvido em decidir questões éticas sobre as quais as Escrituras não falam diretamente é o do valor intrínseco de pessoas — pessoas inteiras e completas. Tudo quanto se possa fazer para promover e preservar a personalidade humana completa e inteira deve ser feito, ainda que às vezes envolva o aborto ou a inseminação artificial. Do outro lado, quando qualquer destes viola o consentimento pessoal e/ou o valor intrínseco da personalidade é errado.

NOTAS DE RODAPÉ

1.A ética católica romana tradicional da lei natural tem sido uma força poderosa por detrás deste argumento. Ver. R.A. Armstrong, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching.* Haia: Guilders, 1966.

2.Às vezes os métodos "naturais" do controle da natalidade, tais como o método rítmico são considerados certos, e os métodos artificiais são tidos por errados. Isto certamente seria o caso se os dispositivos artificiais fossem nocivos às vidas humanas. À parte desse caso, no entanto, nenhum dos argumentos que permitem métodos naturais é inaplicável aos métodos artificiais seguros. Qual é a diferença essencial entre plantar sementes em cima de uma rocha (onde se sabe que não crescerão) e tratar a semente ou o solo, ou colocar uma proteção entre a semente e o solo de modo que aquela não possa arraigar-se? Semelhantemente, todos os métodos seguros de evitar a concepção humana são essencialmente os mesmos, viz., uma tentativa de impedir a vida de multiplicar-se naturalmente.

3.No decurso deste capítulo, o ensino de Paulo sobre o casamento em 1 Coríntios 7 é tido como sondo o de Deus. As declarações de Paulo de que "... digo eu, não o Senhor..." (v. 12) e "Isto vos digo como concessão e não por mandamento" (v. 6) não subentendem de que o que ensinava aos coríntios não era da parte de Deus. Quer dizer que: (1) sobre alguns dos assuntos Cristo não falara especificamente, de modo que Paulo de suas convicções sobre o assunto; (2) mais tarde em Coríntios Paulo disse: "... *é* mandamento do Senhor o que vos escrevo" (14:37). Ou seja: embora Jesus não tivera ocasião para falar diretamente sobre o assunto, o ensino de Paulo vem com a mesma autoridade divina, como se Jesus tivesse falado sobre o assunto. Que o ensino apostólico era autorizado fica claro noutras Escrituras (At 2:42; 15:22ss.; Ef 2:20).

4.Veja o capítulo onze onde a poligamia é discutida.

5.Se a qualidade da vida, acima da quantidade da vida, justificaria *tirar* vidas inferiores para ressaltar as vidas superiores será discutido no capítulo treze, no título "eutanásia."

6.Estes outros aspectos do sexo foram discutidos no capítulo onze.

7.Veja a discussão sobre o suicídio no capítulo treze.

8.Deus ordenou as parteiras hebréias a não matarem os nenês hebreus quando nasceram (Ex 1:16-17). A matança das crianças em Belém por Herodes é considerada um grande mal na Escritura (Mt 2:16-17).

9.Se os cientistas chegarem a descobrir uma maneira de fazer crescer um ser humano a partir dalgum órgão(s) ou célula(s) do corpo humana, então, na etapa em que a célula obtém este potencial para desenvolver-se num ser plenamente humano, ela, também, deve ser tratada como um embrião humano.

10.Veja a discussão deste prlncípio moral no capítulo sete.

11.Isto supõe, naturalmente, que a mãe tem saúde e viverá. Se houver evidências olaias de que a mãe morrerá dentro em breve, de uma enfermidade incurável, ou por alguma outra razão, então realmente não se salvaria uma vida real ao salvá-la, mas, sim, destruir-se-ia uma vida em potencial (i.e., o nenê). Em tais casos, salvar uma vida em potencial seria de maior valor do que deixar perecer as duas vidas.
12.Veja o fim do capítulo um para uma critica maior da ética utilitarista.
13.A Bíblia considera que toda concepção é o resultado do casamento, quer tenha sido legalizado quer não.
14.Veja o capítulo treze para uma discussão da eutanásia.
15.Cf. "Abortion: Can an Evangelical Consensus Be Found?" *Eternity* (fevereiro de 1971), pág. 21.
16.*Eternity,* op. cit., pág. 27
17.O único sentido em que um indivíduo deve ser sacrificado em prol da raça é quando as vidas de mais indivíduos podem ser salvas pela perda de tal indivíduo. Mas fazer um aborto pelo motivo de que será mais conveniente para indivíduos na raça, e/ou que, em termos de porcentagem, a raça será melhor (i.é., terá dentro dela menos indivíduos imperfeitos) não é valorizar a vida do indivíduo tão altamente quanto as Escrituras indicam que Deus a valoriza.
18.Deus pode, às vezes, *delegar* a autoridade da vida e da morte quando mais vidas estão em jogo, como na pena capital ou numa guerra justa, mas Ele nunca *abre mão* do Seu controle soberano.
19.Até mesmo casais não-estéreis cujo potencial genético não tem a probabilidade de produzir uma criança completamente sadia podem consentir à inseminação artificial para ter um filho mais saudável.
20.Veja a discussão acerca dos órfãos no capítulo dez.

13

O Cristão e a Eutanásia, o Suicídio e a Pena Capital

Este capítulo continua a discussão de quanto é certo tirar uma vida humana, se é que alguma vez isso é certo. Anteriormente (no capítulo oito), foi argumentado que é certo tirar outra vida humana numa guerra justificável. O capítulo doze discutiu quando é certo tirar uma vida humana em potencial (como no aborto terapêutico). No presente capítulo voltamos à pergunta de quando, e se, excluindo a guerra, é justificável tirar uma vida humana. Por exemplo, as eutanásias são moralmente certas? A pena capital é justificável em qualquer hipótese? O suicídio pode ser praticado com amor sacrificial?

I. UMA ÉTICA CRISTA DA EUTANÁSIA

O que o cristão deve fazer a um homem preso, sem esperança, num avião em chamas que implora para ser fuzilado? A maioria das pessoas humanitárias mataria a tiros um cavalo preso num celeiro em chamas. Por que um homem não pode ser tratado de modo tão humanitário quanto um animal? Ou, quando um nené monstruosamente deformado nasce, e repentinamente para de respirar, o médico está moralmente obrigado a ressuscitá-lo? Não seria mais misericordioso deixá-lo morrer? Outro caso: digamos que um homem com uma doença incurável está sendo mantido vivo somente com uma máquina. Se a tomada for desligada, morrerá; se viver, será apenas artificialmente num tipo de existência "vegetativa." Qual é a obrigação moral do médico? Estas situações e muitas outras como elas focalizam o problema ético de tirar a vida. Quando, e se, tirar uma vida é moralmente justificável?

A. Nem Sempre Tirar Uma Vida É Assassinato

Antes desses casos serem examinados em particular, será bom estabelecer um princípio geral que será a base da nossa conclusão. É este: nem sempre tirar uma vida é assassinato. O mandamento bíblico significa (conforme o texto da Nova Bíblia Inglesa): "Não cometerás assassinato" (Êx 20:13). Há vários casos na Escritura em que tirar vidas não é considerado moralmente errado. Por exemplo, tirar vidas numa guerra justa contra um agressor mau (Gn 14:14-15). Além disto, havia o homicídio acidental do seu

próximo (Dt 19:4, 5) pelo qual o homem não era tido por culpado. Finalmente, havia a pena capital instituída por Deus através de Noé (Gn 9:6) e repetida por Moisés (Dt 19:21).

A partir destas ilustrações podemos deduzir duas diferenças entre o assassinato e tirar justificavelmente uma vida. Primeiramente, deve ser tirada intencionalmente. Se, pois, por acidente, um homem matasse um vizinho a quem não odiava, não seria tido por culpado pela lei. Em segundo lugar, nem sequer todos os casos de tirar uma vida intencionalmente são assassinatos, a não ser que o ato fosse praticado sem justa causa. Tirar as vidas de nenês inocentes não é uma justa causa (cf. Êx l:16ss.), nem matar o irmão com ira (Gn 4:8,10). No entanto, matar um homem em auto-defesa, ou na defesa da pátria, pode ser uma justa causa. Noutras palavras, a proibição contra tirar as vidas de pessoas inocentes não exclui a justiça de tirar a vida de um assassino culpado. Nem a proibição de matar seu vizinho pacífico proíbe necessariamente atirar no seu vizinho que está em pé de guerra. Há ocasiões em que tirar a vida doutro ser humano é justificado a fim de proteger os inocentes. É tanto anti-bíblico quanto irrealista categorizar todo ato de tirar uma vida como sendo moralmente errado. Pelo contrário, as vezes é moralmente necessário. O tiranocídio, ou o assassinato de um ditador que tomou sobre si o papel de Deus, pode ser um ato misericordioso em prol de massas de homens oprimidos.[1] Na realidade, poderia ser melhor do que uma guerra contra aquele ditador em que mais vidas seriam perdidas.

B. Morrer Misericordiosamente Não É o Mesmo que Matar Misericordiosamente

Outra distinção que deve ser feita é entre *tirar* uma vida e *deixar* a pessoa morrer. O primeiro ato pode ser errado, ao passo que o último, na mesma situação, não precisa ser errado. Por exemplo, retirar o medicamento de um paciente terminal e deixá-lo morrer naturalmente não precisa ser um mal moral. Nalguns casos — quando o indivíduo e/ou os entes queridos consentem — esta pode ser a coisa mais misericordiosa a se fazer. Realmente, se uma doença é incurável e o indivíduo estiver sendo mantido vivo somente por uma máquina, neste caso desligar a tomada pode ser um ato de misericórdia.

Isto não quer dizer que um médico deva dar remédios ou fazer uma operação para apressar a morte — isto poderia, muito provavelmente, ser assassinato. Mas esta posição realmente subentende que *permitir* misericordiosamente a morte do sofredor é moralmente certo, ao passo que *precipitar* sua morte não o é. Os remédios devem ser dados para aliviar o sofrimento mas não para apressar a morte. Se, porém, a falta de remédios ou da máquina pode diminuir o sofrimento ao permitir que a morte ocorra mais cedo, então por que se deve ficar moralmente obrigado a perpetuar o sofrimento do paciente por meios artificiais? Em síntese, matar envolve *tirar* a vida de outra pessoa, ao passo que a morte natural não o envolve; é meramente *deixar* a pessoa morrer. O homem é responsável por aquele ato, mas Deus é responsável por este.

Mas não há uma responsabilidade moral de preservar uma vida se houver qualquer possibilidade, por quaisquer meios que forem (naturais ou artificiais)? Conforme foi argumentado no caso de mentir a alguém que quer assassinar, é errado não evitar um assassinato. Por que, pois, a pessoa não deve impedir uma morte, se assim puder, por meio de remédios ou de uma máquina? Como pode ser moralmente certo permitir que alguém morra quando tal coisa poderia ter sido evitada, se não é considerado moralmente certo permitir que alguém seja assassinado sem impedir o ato? A resposta é que os casos são muito diferentes. De fato, a despeito da sua semelhança aparente, os dois casos são quase opostos entre si. Impedir um assassinato é impedir o sofrimento de

uma vítima inocente. Mas impedir a morte de quem já está sofrendo é, realmente, perpetuar o sofrimento. Além disto, permitir um assassinato é impedir a continuação de quem tem o desejo e a possibilidade de viver uma vida humana relevante. O caso não é assim para alguns sofredores cuja humanidade foi diminuída para uma situação terminal ou quase "vegetal."

C. A Obrigação É Perpetuar Vida que é Humana

A objeção de que milagres acontecem até mesmo em supostos "casos incuráveis", às vezes é levantada contra a permissão para as eutanásias. Por que não conservar a pessoa viva e orar por um milagre? Ou, talvez uma cura seja descoberta pelos cientistas se o indivíduo puder ser conservado com vida por tempo suficiente. Na tentativa de responder a esta pergunta, é necessário indicar que a pessoa deve ser conservada com vida enquanto houver qualquer razão para se ter esperança (médica ou sobrenatural), de que possa sarar ao ponto de ter uma vida humana relevante. Quando, no entanto, amplas oportunidades tenham sido dadas tanto a Deus quanto à ciência médica para curarem a enfermidade, mas parece certo, além de qualquer dúvida razoável, que este paciente terá uma existência pouco melhor do que a de um "vegetal," pode-se concluir que Deus quer que tenha uma morte natural. O princípio moral básico por detrás desta conclusão é que a pessoa não deve perpetuar uma desumanidade enquanto aguarda futilmente um milagre. Esperar uma cura sem qualquer certeza de que ela virá, enquanto se adia um ato de misericórdia, não parece ser moralmente justificável. Esperar sem uma expectativa razoável da graça não é uma base justificável para recusar-se a deixar a misericórdia fazer a sua obra.

Há outro princípio moral global operando aqui. A obrigação dos seres humanos no sentido de perpetuarem a vida não significa que se deve ser obrigado a perpetuá-la se já não é uma vida *humana* em qualquer sentido relevante da palavra. Aliás, é moralmente errado perpetuar uma desumanidade. Se um nenê monstruosamente deformado morre naturalmente, deve ser considerado um ato de misericórdia divina. O médico não deve sentir-se moralmente obrigado a reavivar um monstro ou um "vegetal" humano. Assim como o mandamento moral é não tirar uma vida *humana,* assim também o dever da pessoa é apenas perpetuar uma vida *humana.* Talvez a esta altura o juramento hipocrático precise de reinterpretação. A profissão médica não deve ser obrigada pelo dever a perpetuar toda vida, mas, sim, somente uma vida verdadeiramente *humana.* Noutras palavras, não é mais maligno desligar a tomada de uma máquina que está sustentando artificialmente a vida que é sub-humana, ou pós-humana, e que não tem possibilidade alguma de ser verdadeiramente humana, do que é abortar um pré-humano que não se tomará humano. O dever moral é duplo: perpetuar o humano e proibir o desumano.

D. A Eutanásia É Justificável Em Qualquer Caso?

Até agora tem sido argumentado que permitir a *morte* misericordiosa é justificável. Mas o que se diz acerca do *matar* por misericórdia (a eutanásia)? Há ocasiões em que é correto tirar artificialmente uma vida humana que não está morrendo naturalmente? Tirar a vida de um *pré-humano* (i.e., humano em potencial) é justificável se se pode salvar um ser humano, e.g., o aborto para salvar uma mãe.[2] Além disto, deixar a vida de um *sub-humano* esgotar-se (sem, porém, tirar aquela vida) pode ser justificado como um ato de misericórdia (como na morte misericordiosa — também chamada eutanásia). Mas pode o ato de tirar a própria vida doutro *ser humano* ser justificado como um ato de misericórdia? Não é difícil ver que (1) tirar uma vida é uma questão muito mais séria do

que deixar uma pessoa morrer naturalmente, e que (2) tirar uma vida pré-humana ou sub-humana (ou pós-humana) é menos sério do que tirar uma vida plenamente humana. É uma coisa muito séria tirar uma vida plenamente humana. Não é, no entanto, meramente uma questão de seriedade mas, sim, da justificação de tirar uma vida. Quando o matar por misericórdia é justificado, se *é* que é justificado nalgum tempo? Para quem seria misericordioso?

1. **Matar como um Ato de Misericórdia aos Outros —** É sempre errado matar outro ser humano *como tal.* Há, porém, circunstâncias sobrepujantes que podem isentar a pessoa deste dever. Há ocasiões em que é um ato de misericórdia a muitas pessoas sacrificar uma só. Quantos pais ficariam de lado e deixariam um assassino estrangular seus filhos sem resistir se pudessem fazê-lo? Numa sociedade que está preocupada com a misericórdia para o assassino culpado, ficamos perguntando o que aconteceu à misericórdia para a multidão inocente. É um conceito distorcido da misericórdia preocupar-se mais com a proteção da vida de quem não teve consideração pelas vidas dos outros, do que com a proteção das massas que têm consideração apropriada com a vida alheia. Em nome da misericórdia para as massas, decerto há justificativa para matar um franco atirador que está fuzilando cidadãos inocentes.

Uma guerra justa é a eutanásia numa escala maior. Pois o que torna a guerra justa é que é uma proteção dos inocentes contra a agressão sangrenta dos culpados.[3] É uma tentativa de preservar as muitas vidas virtuosas da destruição mediante ordens de uns poucos homens maus.

2. **Matar como um Ato de Misericórdia para o Indivíduo —** O que se diz do homem desesperançosamente preso num avião em chamas? Ou dos pacientes que implorar que o médico lhes dê o golpe de misericórdia? É correto, em qualquer ocasião, ceder aos desejos dos sofredores no sentido de serem apagadas com seu sofrimento? Talvez uma resposta "não" pareça demasiadamente categórica, mas este *é* o tipo de resposta indicado pela Escritura. Naturalmente, a pessoa é moralmente obrigada a fazer tudo quanto é possível para aliviar o sofrimento, sem tirar uma vida, no que diz respeito a uma vida humana individual. Mesmo assim, nunca é um ato de misericórdia ao indivíduo como tal tirar a sua vida quando é verdadeiramente humana. A vida humana tem valor intrínseco e não deve ser tirada por outro ser humano mesmo que a vítima o peça. Somente Deus detém o direito de dar e de tirar a vida. Ele é o Único que é soberano sobre toda a existência. Tirar a vida doutro ser humano é ser um cúmplice ao pedido do outro homem. É ser cúmplice no crime de ajudar alguém no seu próprio suicídio.[4] Onde houver vida humana, ali há esperança para aquela vida. É uma questão ética muito mais séria tirar uma vida humana (como no matar por misericórdia) do que deixar partir uma vida sub—humana (como na morte misericordiosa justificável).

Mas é certo olhar um homem sofrer, sem procurar aliviar sua agonia? Não, claro que não. Mas há muitos meios, excluindo a morte, para aliviar o sofrimento. A Bíblia recomenda drogas para este propósito. "Dai bebida forte aos que perecem e vinho aos amargurados de espírito" (Pv 31:6). Pode-se atirar um tranquilizante, mas não uma bala de fuzil, num homem preso num avião em chamas. Mesmo no caso de drogas não serem disponíveis, deve-se usar todos os métodos, menos tirar a vida, para aliviar o sofrimento. O corpo tem um limiar natural de dor. Os homens caem na inconsciência antes de sofrerem indevidamente. No caso de incêndio, os homens usualmente morrem pela fumaça antes das chamas consumi-los. Tomá-lo inconsciente com um golpe ou precipitar a inconsciência para aliviar seu sofrimento seria justificável, mas tirar sua vida, simplesmente porque está sofrendo, e/ou simplesmente porque pede, não o é.

Não há qualquer comparação entre tirar uma vida a pedido e o aborto a pedido. No, aborto, pois, somente há uma vida humana em potencial, ao passo que o matar por misericórdia envolve uma vida plenamente humana. Somente se outras vidas humanas puderem ser salvas por este meio é que uma vida humana deve ser tirada. Nem sequer é correto *iniciar* a morte simplesmente porque a pessoa a *prevê*. Suicidar-se, ou ajudar alguém a fazê-lo não são justificados simplesmente porque a pessoa deseja a morte. O desejo do cristão pela morte (cf. Fp 1:23) pode levá-lo a enfrentar a morte sem temor, mas nunca deve levá-lo a, descuidadosa, ou egoisticamente, tirar sua própria vida. Nem deve levá-lo a pedir que outro o ajude nisto. O cristão deve dar as boas-vindas à morte da mão de Deus, mas não deve forçar a mão que a traz.

II. UMA ÉTICA DO SUICÍDIO

Segundo alguns filósofos existencialistas contemporâneos, o suicídio é o maior problema filosófico. A vida é absurda, uma bolha vazia no mar do nada, e é uma questão séria quanto à sua continuação ou não. Cebes perguntou a Sócrates por que, se a morte era tão bem-aventurada, o homem não poderia ser seu benfeitor.[6] O materialista romano, Lucrécio, argumentava que a morte era nada, e, seguindo ele, alguns concluíram que o suicídio é uma opção viável para a levar a efeito a felicidade desta condição de nada.[7]

Outros filósofos notáveis, tais como Schopenhauer soaram notas pessimistas, que mais do que flertam com o suicídio. E a julgar pelo número crescente de suicídios e tentativas de suicídios pelos homens contemporâneos, o suicídio é uma opção viva para um número considerável de pessoas.

Naturalmente, a questão ética não é aquilo que os homens *estão* fazendo, mas, sim, o que *devem* estar fazendo. Daí, a pergunta aqui não é *porque* os homens se suicidam, mas *se* devem fazê-lo, e *quando.*

A. O Suicídio para Si Mesmo

Há duas razões dominantes para o suicídio, ou tirar a própria vida: pode ser feito para si mesmo, ou pode ser feito em prol dos outros. O primeiro será chamado suicídio egoísta. Em qualquer ocasião, é moralmente certo tirar a própria vida nos seus próprios interesses? Ou, ainda mais basicamente, tirar a própria vida é, em qualquer tempo, realmente do interesse da pessoa?

1. O Suicídio para Si Mesmo Não Pode Ser Justificado Filosoficamente — A despeito da tentativa fútil dos estóicos[8] de justificar o suicídio, e a despeito da propensidade pessimista de Schopenhauer a ele, faltam ao suicídio, sadios fundamentos filosóficos. Talvez a melhor evidência para esta conclusão venha dos filósofos existencialistas contemporâneos que consideram que a questão do suicídio é a mais básica — e cuja filosofia lhes dá mais razão para cometê-lo. Entre aqueles existencialistas ateus há uma forte rejeição do suicídio. O suicídio, diz Sartre, é errado porque é um ato de liberdade que destrói todos os atos futuros de liberdade. É uma afirmação do ser mediante a qual a pessoa finalmente nega seu ser. Ou, nas palavras corriqueiras, o suicídio é um ato do vivente que destrói a sua vida.

Definir o suicídio desta maneira ressalta precisamente quão irracional o ato realmente é. É um ato arrazoado que destruiria o raciocínio da pessoa. Como tal, o suicídio é uma ação absurda do raciocínio, porque é a "razão" que se destrói a si mesma ao afirmar a si mesma. Na realidade, não há nenhuma razão verdadeira para o suicídio. É um ato anti-racional ao qual falta uma verdadeira base lógica .

2. O Suicídio para Si Mesmo Não Pode Ser Justificado Eticamente — A imoralidade do suicídio pode ser vista pela análise do seu alegado motivo. Segundo aqueles que têm sido tentados pelo suicídio, e/ou os que o tentaram, o suicídio tem para eles mesmos, parecido ser a melhor saída da sua situação. Quão paradoxal, porém, é que alguém conclua para si que a melhor coisa que pode fazer para si mesmo é destruir a si mesmo. Como pode a melhor coisa *para* si mesmo ser o ato final *contra* si mesmo? Decerto é um uso perverso do raciocínio que destruiria o raciocínio. Pode alguém, em qualquer circunstância, estar agindo nos seus próprios interesses, quando seu plano é destruir a si mesmo? O suicídio não é o interesse-próprio. Não pode ser! É uma falta de interesse apropriado em si mesmo. A única maneira de alguém demonstrar interesse em si mesmo é preservar a si mesmo. O suicídio é exatamente o oposto. É realmente o ódio a si mesmo. E o ódio-próprio é irracional, absurdo. É, pois, uma afirmação do próprio-eu numa tentativa de renegar-se; é a escolha que elimina todas as escolhas.

Com base nesta análise da irracionalidade do suicídio, pode ser deduzido que ninguém nunca *determina* realmente o suicídio, embora alguns o *desejem*. Ou seja: quando um homem se suicida, fá-lo contra sua vontade básica para viver. O suicídio é baseado no *desejo* do homem de ser aliviado do tipo (miserável) de existência que tem, a despeito de fato de que *tenha vontade* da existência propriamente dita. Conforme disse Agostinho, o suicídio é um fracasso da coragem. É contrário ao *ímpeto* básico para a existência; o suicídio é um desejo da não-existência. É o "escapismo" existencial. Expressado de modo breve, o suicídio não é um problema filosófico de modo algum; é um problema moral e/ou psicológico. Ou seja: os homens não tentam o suicídio porque é a coisa mais razoável para fazer, mas sim, porque é a saída "fácil" do seu problema. E quando alguém pensa que a saída mais fácil da sua situação é atacar-se a si mesmo fatalmente, ao invés de atacar o problema, neste caso tem um problema moral, senão um problema psicológico.

Em resumo: não há maneira de suicidar-se *para* si mesmo, visto que o suicídio é o ato mais básico *contra* si mesmo, que pode ser cometido. Logo, o suicídio pelo alegado motivo moral de interesse-próprio é excluído. O suicídio egoísta, como outras formas do egoísmo, não visa realmente aos melhores interesses da pessoa. O verdadeiro amorpróprio nunca desejará eliminar o próprio-eu que ama.

Mesmo assim, alguém talvez argumente que o suicídio, como a eutanásia, possa ser justificado se a pessoa chegou a uma etapa sub-humana ou "vegetativa" da existência. Por que não atirar em si mesmo para evitar a continuação da sua própria desumanidade? Se é moralmente certo ser o benfeitor da misericórdia para outro "vegetal" humano, então por que não para si mesmo? A razão é bem simples: ninguém capaz de fazer um raciocínio que o leve à conclusão de que deve terminar sua vida, perdeu a sua humanidade. Pode ter perdido sua saúde mental (ou parte dela), mas ainda é humano. E se ainda é suficientemente humano para raciocinar (embora erroneamente) que a melhor coisa que pode fazer em prol da sua vida é terminá-la, logo, ainda não é sub-humano. Segue-se daí que, porque, não é sub-humano, não há justificativa para praticar a eutanásia em si mesmo, porque a eutanásia é justificada somente quando mais vidas humanas podem ser salvas por ela. A eutanásia de si mesmo é uma contradição em termos, porque o ato final contra si mesmo não pode, ao mesmo tempo, ser um ato em prol de si mesmo.

No que diz respeito às Escrituras, o suicídio se classifica na proibição do assassinato. É pelo menos tão errado tirar ilicitamente sua própria vida quanto o de tirar a vida doutra pessoa. A pessoa deve amar-se a si mesma bem como amar aos outros, conforme está subentendido no mandamento de amar aos outros *como a si mesmo* (Mt 22: 39; cf. Ef 5:29).[9] E se amar a outra pessoa subentende que não se deve assassiná-la,

amar a si mesmo decerto subentende a mesma coisa no que diz respeito ao suicídio. O suicídio é errado porque é o assassinato de um ser humano feito à imagem e semelhança de Deus, ainda que este indivíduo seja a própria pessoa.[10]

B. O Suicídio em Prol dos Outros

Visto que o suicídio egoísta é errado, falta perguntar se o suicídio sacrificial é certo nalgum caso. Ou seja: é certo, nalgum caso, tirar sua própria vida por amor à conservação de outras vidas? A resposta dependerá de se é, realmente, feito para salvar outras vidas.

1. Nem Todo Assim-Chamado Suicídio "Sacrificial" É Justificável — Há casos em que sacrificar sua vida em prol doutros homens não é realmente moralmente certo. Paulo deu a entender que seria possível entregar seu próprio corpo para ser queimado e ainda lhe faltar o amor verdadeiro (1 Co 13:3). Noutras palavras, nem toda morte "pelos outros" é, realmente, em prol dos outros. Pode ser uma tentativa para atrair a atenção a si mesmo, ou gratificar alguma outra necessidade egoísta. O suicídio pode ser um teste de sinceridade da pessoa, mas a sinceridade não é prova alguma da moralidade. Os homens podem odiar sinceramente, bem como amar sinceramente. Os homens podem fazer sinceramente aquilo que *desejam* fazer, ao invés daquilo que *devem* fazer. Que futilidade quando um homem prova sua sinceridade pela sua própria causa egoísta mediante o suicídio! Pode ser admirável sacrificar sua vida por uma causa, mas não é necessariamente moral. Se, pois, a causa da pessoa é vã, seu sacrifício também é vão, quer seja o sacrifício supremo, quer não.

Além disto, sacrificar sua vida deliberadamente por um animal, ou por objetos não-pessoais (riquezas ou o que for), não é moralmente certo. As pessoas são mais valiosas do que as coisas. As pessoas são de valor intrínseco; as coisas têm valor instrumental para pessoas. O homem é um fim, mas animais e coisas são meios para fins humanos. Logo, o suicídio sacrificial em prol de um objeto não-humano seria errado, porque sacrifica o valor superior (uma vida humana), em prol da vida inferior (uma vida sub-humana).[11]

2. Determinado tipo de Suicídio Sacrificial É Justificável — Nem todo o suicídio é errado. Conforme nota a Bíblia, alguns até mesmo ousam morrer por bons homens (Rm 5:7). A história, especialmente a história militar, contém muitos exemplos de homens dispostos a morrer pelos outros. A história da morte de Sansão parece ser uma de um suicídio divinamente aprovado (Jz 16:30). Há outras intimações no Novo Testamento de um suicídio sacrificial (cf. Rm 5:7). Paulo indicou sua disposição de sacrificar sua vida por Cristo (Fp 1:23). No entanto, a prova real de que o suicídio sacrificial está moralmente certo é a morte de Cristo que veio "... dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10:45). Jesus disse: "Eu dou a minha vida para a reassumir. Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou" (Jo 10:18). Decerto este é o exemplo supremo do sacrifício supremo. Foi em vista disto que João escreveu: "Nisto conhecemos o amor, em que Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar nossa vida pelos irmãos" (1 Jo 3:16). Realmente, é à luz da cruz de Cristo que a forma mais alta do amor é revelada. "Ninguém tem maior amor do que este," disse Jesus, "de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos" (Jo 15:13). Este tipo de "suicídio" sacrificial não somente *não é* imoral; é o ato moral mais alto possível. Vai além das exigências da lei moral, que exige que a pessoa ame seu próximo apenas *como* a si mesmo. O "suicídio" sacrificial verdadeiro é mais do que isso; é amar aos outros *mais* do que a si mesmo. Não há amor maior.

Talvez alguns objetem ao uso da palavra "suicídio" nesta conexão. Podem argumentar que o sacrifício da sua vida em prol doutras pessoas não é suicídio. O soldado que cai por cima de uma granada para salvar seus companheiros não está se suicidando, pode ser argumentado. É verdade. Há uma diferença entre o suicídio egoísta e aquilo que chamamos de suicídio sacrificial, e somente este último é moralmente justificável. Se a pessoa quer usar a palavra "suicídio" ou não, a respeito de tal sacrifício, é questão da escolha de palavras. Seja qual for o nome que se lhe dá, é um ato de iniciativa própria de salvar outras vidas por meio de sacrificar sua própria. É deixar sua própria vida, de modo intencional porém justificável. Tendo em vista este fato, parece apropriado chamá-lo de "suicídio sacrificial."

III. UMA ÉTICA CRISTÃ DA PENA CAPITAL

Muita controvérsia tem surgido em torno da pena capital. De um lado, tem sido saudada como sendo divinamente instituída e socialmente necessária. Do outro lado, tem sido rotulada de bárbara e anti-cristã.[12] É moralmente correto, em qualquer caso, tirar a vida doutro ser humano por razões sociais? Tirar a vida deve ser usado como penalidade em alguma ocasião? O que as Escrituras dizem sobre o assunto?

A. A Base Bíblica para a Pena Capital

Há várias passagens diferentes da Escritura que ensinam que Deus instituiu a pena capital para certos crimes sociais hediondos. Estas passagens se acham nos dois Testamentos.

1. **O Antigo Testamento e a Pena Capital —** A primeira referência à pena capital acha-se em Gênesis 9:6. Noé e sua família sobreviveram ao grande dilúvio, que foi precipitado pela maldade e pela violência daquela civilização antediluviana (cf. Gn 6:11). Quando Noé emergiu da arca, Deus lhe deu a seguinte injunção: "Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem." O assassinato é errado porque é matar Deus em efígie, e quem tirar a vida dos outros homens deve ter sua vida tirada pelas mãos dos homens. Os antediluvianos tinham enchido o mundo com violência e derramamento de sangue. Pelo uso da pena capital os homens deveriam abafar a violência e restaurar a ordem da justiça. Deus instituiu a ordem e a paz sociais e deu ao governo a autoridade sobre a vida para garantir à humanidade estes benefícios.

Sob a lei mosaica a pena capital foi continuada e até mesmo expandida. O princípio básico era "vida por vida, olho por olho, dente por dente" (Êx 21:25). A pena capital era usada para outros crimes além do assassinato. O adúltero e a adúltera deviam ser igualmente apedrejados até morrerem. (Lv 20:10). Na realidade, até mesmo um filho teimoso e rebelde, que recusava a correção, devia ser morto, pelo mesmo método às mãos dos cidadãos (Dt 21:88ss.). Mediante a direção de Deus, Acã e sua família foram apedrejados por desobedecerem ao mandamento de Deus no sentido de não tomar despojos da batalha de Jericó (Js 7:1, 26).

Há indicações de que Deus delegou a autoridade sobre a vida para as nações fora de Israel no Antigo Testamento. Declara-se que governantes humanos em geral são estabelecidos por Deus. Tanto Nabucodonosor (Dn 4:17) quanto Ciro (Is 44:28) receberam autoridade da parte de Deus sobre as vidas humanas. De fato, há indicações noutras partes do Antigo Testamento, no sentido de que o governo humano em geral recebe tal autoridade da parte de Deus para resistir ao mal no mundo, conforme foi declarado em Gn 9:6.

2.**O Novo Testamento e a Pena Capital —** O Novo Testamento pressupõe o mesmo conceito básico sobre a pena capital que aparece no Antigo Testamento. Os governantes são instituídos por Deus; pela autoridade divina, recebem a espada bem como a coroa (cf. Rm 13:1-2). Paulo notou sobre o governante "... não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal" (v. 4).

Às vezes passa despercebido que Jesus reafirmou o princípio da pena capital no Seu Sermão da Montanha. "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas: não vim para revogar, vim para cumprir." Continuando, Jesus acrescentou: "Ouvistes que foi dito aos antigos: 'Não matarás;' e: 'Quem matar estará sujeito a julgamento (pela pena capital).' Eu, porém, vos digo que todo aquele que (sem motivo) se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento" (Mt 5:21, 22). De acordo com Josefo *(Antiguidades* IV, 8, 6, e 14), o Sinédrio ou Concilio dos Setenta, tinha o poder para pronunciar a sentença da morte, e às vezes o exercia, conforme fica manifesto no caso de Estêvão (At 7:59) e na execução de Tiago (At 12:1, 2). Sem dúvida era assim, pois Jo 18:31 diz que Roma tirara o direito legal dos judeus de aplicarem a pena capital. Isto não significa, no entanto, que os judeus tinham aberto mão da sua crença de que Deus lhes dera esta autoridade e, portanto, que poderiam exercê-la quando pensavam que conseguiriam fazê-lo impunemente.[13]

Dentro da igreja apostólica neotestamentária parecia haver em vigor um tipo de pena capital. Ananias e Safiras foram condenados à morte pelo apóstolo Pedro por "mentir ao Espírito Santo" (At 5:3). Embora não haja indicação de que esta aplicação específica da sentença da morte não é limitada aos apóstolos originais, mesmo assim é prova clara de que o Deus do Novo Testamento executou uma sentença de morte em homens culpados através doutros homens.

Noutra passagem, Jesus reconheceu a autoridade dada por Deus sobre a vida humana que os governantes humanos possuíam. Pilatos disse a Jesus: "Não sabes que eu tenho autoridade para te soltar, e autoridade para te crucificar?" Jesus respondeu: "Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada" (Jo 19:11). A implicação aqui é que Pilatos realmente possuía autoridade divinamente derivada sobre a vida humana. Más, exerceu-a (Jesus foi sentenciado à morte) e Jesus Se submeteu a ela.

Resumindo: há dados bíblicos amplos, dos dois Testamentos, que mostram que Deus ordenou, e os homens exerciam a pena capital para delitos específicos. A pena de morte é instituída por Deus, através dos homens, contra os culpados. Logo, a pergunta, de uma perspectiva rigorosamente bíblica, não é *se* a pena capital era e é autorizada por Deus para os homens, mas *quando* e *porque.* Mas antes da discussão da aplicação e da base lógica da pena capital, é apropriado dizer uma palavra sobre algumas objeções à pena de morte.

B. Algumas Objeções à Pena de Morte

Várias objeções à pena de morte têm sido oferecidas por aqueles que se opõem a ela. Três destas são dignas de comentários, de um ponto de vista bíblico.

1. O Caso de Caim — Às vezes é argumentado que a pena capital não era a intenção de Deus desde o início, conforme pode ser deduzido da intervenção de Deus para poupar Caim dela. Quando Caim matou seu irmão, Abel, Deus explicitamente proibiu qualquer pessoa de matar Caim por sua vez. Disse: "Assim qualquer que matar Caim será vingado sete vezes" (Gn 4:15).

O que é facilmente olvidado nesta isenção óbvia da pena capital é que a passagem claramente subentende a validez da pena capital. O caso de Caim era especial.[14] Quem teria executado a sentença? O irmão dele estava morto. Decerto Deus não iria chamar o pai para executar seu filho remanescente! Nesta situação o próprio Deus pessoalmente comutou a sentença da morte.

No entanto, quando Deus suspendeu a pena da morte de Caim, a Bíblia claramente indica que esta não seria a regra. Vários fatores apoiam esta conclusão. Primeiramente, o próprio Senhor disse: "A voz do\sangue de teu irmão clama da terra a mim" (Gn 4:10). Clama para que? Para a justiça, sem dúvida. O princípio bíblico é que somente outra vida pode satisfazer a justiça de uma vida perdida (cf. Lv 17:11; Hb 9:22). Em segundo lugar, o temor de Caim de que alguém no futuro o mataria demonstra que a pena capital era sua própria expectativa natural. "Quem comigo se encontrar me matará," exclamou. (Gn 4:14). A pessoa naturalmente prevê a perda da sua própria vida como consequência de tirar a vida doutrem. Em terceiro lugar, a resposta de Deus a Caim subentende a pena capital: "Assim qualquer que matar a Caim será vingado sete vezes." Isto, sem dúvida, significa que a pena capital seria usada contra qualquer pessoa que matasse a Caim. Destarte, de modo contrário àquilo que talvez pareça na superfície, o caso de Caim é a "exceção" que comprova a regra. Desde o princípio, era a intenção de Deus de que os crimes capitais recebessem penas capitais.

2. **Jesus e a Mulher Adúltera —** Jesus não demonstrou seu desdém para com a pena capital, ao recusar-Se a aplicar a sentença vétero-testamentária da morte a uma mulher apanhada em adultério? Cristo não lhe disse: "Vai e não peques mais" (Jo 8:11)? Moisés ordenou a pena capital para os adúlteros; Jesus os perdoava. Não é, portanto, mais cristão acabar com a pena capital e exercer o amor que perdoa?

A primeira coisa a notar ao procurar responder a esta objeção é que a passagem sendo considerada é textualmente suspeita (Jo 7:53-8:11). É achado em lugares diferentes nos manuscritos antigos.[15] Certamente interrompe a narrativa aqui (leia Jo 8:12 imediatamente após 7:52). Embora haja evidência textual sólida para questionar a autoridade desta história, suporemos sua autenticidade para os fins desta discussão.[16]

Na realidade, nada há nesta passagem contra a pena capital. Jesus declarou que nunca quebrou a lei de Moisés (Mt 5:17) e não há prova aqui que o fez. Moisés ordenara a morte *somente* se houvesse duas ou três testemunhas oculares (Nm 35:30). Não havia ninguém aqui que alegasse (no fim) ser testemunha ocular, ou que quisesse levar adiante as acusações. Depois de todos eles terem saído, Jesus perguntou explicitamente a ela: "Mulher, onde estão aqueles teus acusadores? ninguém te condenou? Respondeu ela: Ninguém, Senhor" (w. 10—11). Na base de "falta de testemunhas," nenhuma sentença foi exigida. A mulher enfrentou seu processo corretamente diante do salvador.

3. **A Cruz de Cristo e a Graça Perdoadora —** Há outro argumento, mais sofisticado, contra a pena capital que alega que, tendo em vista a cruz de Cristo e a graça perdoadora *agora* (nos tempos neotestamentários) é anti-cristão distribuir a justiça como se Deus não tivesse dado perdão a todos os homens. Esta objeção sustenta que a pena capital é baseada num conceito sub-cristão ou pré-cristão da justiça, que é transcendido por uma moralidade neotestamentária da graça. Deus não deseja castigar os homens, muito menos com a pena capital; pelo contrário, Deus quer perdoar os homens através de Cristo. Todos os nossos crimes foram pregados à Sua cruz (Ef 2:15, 16). A lei foi cumprida por Cristo, no preceito e na penalidade (Mt 5:17; Gl 3:13). Visto que a justiça de Deus foi satisfeita pelo sacrifício de Cristo, não há necessidade dos homens pagarem a penalidade pelos seus pecados. Deus oferece o perdão a todos e por tudo.

Basicamente, esta objeção à pena capital é baseada num entendimento erróneo da graça. Perdoar um pecado não rescinde automaticamente os resultados daquele pecado. Um bêbado que confessa seu pecado não tem direito algum de esperar que Deus tire sua ressaca. Um motorista estouvado que danifica seu próprio corpo não deve esperar a saúde e integridade física anteriores à trombada, imediatamente ao confessar. Á graça de Deus cuida da *penalidade* do pecado do homem, mas nem sempre das *consequências* imediatas. "Não vos enganeis," escreveu Paulo: "de Deus não se zomba; pois aquilo que o homem semear, isso também ceifará" (Gl 6:7). Isto se aplica ao cristão. Quando os santos de Corinto abusaram da Ceia do Senhor, Deus os visitou com doenças e até mesmo com a morte (1 Co 1130).

Se o perdão do pecado também significasse a eliminação de todas as suas consequências, decerto os homens pecariam mais a fim de que a graça abundasse. Faz parte da graça de Deus que Ele nos ensina a não pecarmos mais. Realmente, a evidência mais clara de que Deus não elimina automaticamente os resultados dos pecados que Ele perdoa é o fato de que até mesmo os cristãos morrem. A morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5:12). E tornar-se um cristão não cancela esta consequência do pecado. Até mesmo os melhores cristãos morrem como resultado do pecado — pecado perdoado.

Se a cruz não elimina automaticamente as consequências imediatas e sociais do pecado da pessoa, logo, a objeção à pena capital baseada nesta premissa cai por terra. Na realidade, há uma implicação mais séria a esta objeção inteira que precisa ser examinada. Há um tipo radical de dispensacionalismo subentendido no argumento de que o sistema divino da justiça moral não é o mesmo nos dois Testamentos. Cristo não aboliu a lei moral do Antigo Testamento. Cada um dos Dez mandamentos é reafirmado no Novo Testamento.[17] Mesmo debaixo da graça é errado assassinar, mentir, furtar, adulterar. Quando o Novo Testamento declara que o cristão "não está debaixo da lei mas, sim, debaixo da graça," significa que a codificação e aplicação peculiarmente mosaicas à nação de Israel, dos princípios morais imutáveis de Deus, foram cumpridas por Cristo. Isto, no entanto, não significa que as normas éticas incorporadas nos Dez Mandamentos são abolidas pela cruz. A mesma lei moral básica da justiça divina de Deus está em vigor tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Nem Deus, nem a lei moral, que reflete Sua natureza, mudaram. E, quanto a isto, nem o plano divino da graça mudou-se de um Testamento para outro. No Antigo Testamento, os homens eram salvos pela graça mediante a fé exatamente como no Novo Testamento (cf. Rm 4:6-7; Hb 11:6). Paulo declarou enfaticamente que há um só Evangelho, pronunciando o anátema mesmo a um anjo que viesse pregar um evangelho diferente (Gl 1:6-9). Mas naquela mesma Epístola escreveu que este Evangelho fora pregado a Abraão (3:8). Há uma só lei moral para os dois Testamentos, e há somente um plano de graça salvadora. Qualquer objeção à pena capital baseada numa mudança dispensacional ou na justiça de Deus ou na Sua graça está biblicamente numa base muito duvidosa.

C. A Base Lógica para a Pena Capital

Algumas das objeções sociais à pena capital baseiam-se não tanto no *uso* quanto no *abuso* do poder da pena capital. Mas o fato de que erros serão feitos por seres humanos falíveis na aplicação deste castigo não é um bom argumento para aboli-lo completamente. Os médicos cometem erros fatais e assim também os políticos, mas estes erros não são boas razões por acabar com a prática da medicina ou do governo. O abuso do casamento mediante um divórcio injustificado não quer dizer que a instituição do casamento não *é* divinamente estabelecida. Muitos indivíduos cometem erros fatais, mas seu julgamento falível não elimina a necessidade dos homens exercerem bom juízo

ao aplicarem a justiça social e moral. Naturalmente, a pena capital não deve ser executada nalguém que não recebeu um processo jurídico correto e cuja culpa não esteja além de toda a dúvida razoável. Do outro lado, aquele cujo crime é tão hediondo, que exige a pena capital, não deve ser poupado mediante a alegação falaz que é injusta ou contrária à graça. É injusto não distribuir a justiça quando a injustiça clama por ela.

A *administração* da justiça é outra questão. O que é de interesse na ética normativa não é a aplicação (ou aplicação errónea) da justiça, mas, sim, o próprio princípio da justiça, que às vezes exige a pena capital. Uma das implicações por detrás dalgumas objeções sociais à pena capital é que é desumano ou injusto castigar os homens desta maneira pelo seu delito. A ação social para os criminosos não deve ser penal mas, sim, reformadora, argumenta-se. O conceito do castigo é sub-cristão ou bárbaro. Os homens civilizados devem procurar reconciliar os homens, mas não destruí-los. Não há lugar para um castigo tão grosseiro entre homens civilizados, diz-se.

Reconhecendo-se a verdade de que, sempre que possível, os homens devem ser reformados, há algumas inconsistências estranhas nos argumentos supra contra a pena capital. Primeiramente, pressupõe-se um tipo bíblico de justiça para dizer que o conceito bíblico da pena capital é injusto. O padrão da justiça que exige a pena capital não pode ser usado para negar o que o padrão exige. Segundo, há uma estranha mudança lógica no chamar a pena capital de desumana. Foi a desumanidade, na forma do crime, que exigiu as consequências capitais. O ato desumano foi realizado *pelo* criminoso no ato do assassinato, não *contra* o criminoso na pena capital.
lógica chamar a pena capital de desumana. Foi a desumanidade, na forma do crime, que exigiu as consequências capitais. O ato desumano foi realizado *pelo* criminoso no ato do assassinato, não *contra* o criminoso na pena capital.

O fato da questão é que a própria pena capital pode ser um ato muito humanitário. Pode ser um tipo de eutanásia, ou seja, um tipo de misericórdia à sociedade para garantir que este criminoso não repetirá o crime que cometeu. O alívio social em saber que os homens estão livres dos sanguinários é uma dádiva de misericórdia para o restante da humanidade. Que tipo de humanitarismo pervertido é este, que tem mais solicitude com a vida de um único homem culpado, do que com as vidas de muitos homens inocentes? Em nome da misericórdia para os homens em geral, poder-se-ia apresentar uma petição forte a favor da pena capital por certos crimes que têm probabilidade de serem repetidos.

Além disto, pode ser argumentado que a irreformabilidade de certos criminosos é uma das razões para a pena capital. O Antigo Testamento, por este motivo, exigia a execução de um filho rebelde e incorrigível (Dt 21:18). Quando se calcula a enormidade da tristeza e da morte que podem ser trazidas sobre homens inocentes por um só ser humano incorrigível, talvez haja mais bom-senso na lei de Moisés do que a justiça social contemporânea indulgente está disposta a reconhecer.

A irreformabilidade, no entanto, não é a única razão para a pena capital. Na realidade, provavelmente não é a razão básica. A *justiça* é a razão primária para a pena capital. A pena capital obviamente não pretende reformar o criminoso; é um castigo. Naturalmente, um sub-produto da pena capital pode ser dissuadir os outros de cometerem o mal. Isto, porém, está aberto a dúvidas. Visto que para todos os fins práticos, um criminoso contemporâneo que está para cometer um assassinato não tem qualquer razão real para esperar vir a ser punido com a morte é provavelmente impossível fazer um teste social verdadeiro de se a ameaça real da pena capital dissuadiria o criminoso. Parece, porém, que a Bíblia subentende que o castigo visa dissuadir os malfeitores (cf. Rm 13:3). A razão primária para a pena capital, no entanto, é que a justiça a exige. Uma ordem justa é perturbada pelo assassinato, e somente a

morte do assassino pode restaurar aquela justiça. A restituição não é possível pelo assassinato, e a reforma pode, na melhor das hipóteses, apenas garantir que o mesmo ato, pelo mesmo homem, não ocorrerá outra vez. Mas nada satisfez a justiça no que diz respeito ao primeiro assassinato. Deus pode *perdoá-lo,* mas até mesmo Deus não pode *justificar* o pecado. Na realidade, nada chega a realmente justificar o pecado. O pecado sempre é injustificável. Não se quer dizer com isto que não possa ser perdoado. Pode ser perdoado mediante Cristo. Nem se quer dizer que não há satisfação para a justiça contra a qual se pecou. Há uma só coisa que satisfaz uma justiça ofendida, e esta é o pagamento da dívida à justiça. E o pagamento bíblico para o assassinato é a vida da pessoa. A vida pela vida, o sangue pelo sangue, é a regra. A penalidade por tirar a vida doutro homem é dar sua própria vida.

A razão porque esta base lógica talvez soe estranha ao ouvido moderno é que a verdadeira sentido da justiça foi obscurecido. Quando os homens já não crêem em Deus nem numa lei moral imutável, segue-se que nenhuma penalidade deve ser incorrida por transgredir uma lei que não existe. Juntamente com esta distorção contemporânea da justiça há um conceito anêmico do amor. Um Deus amoroso não castigaria pessoa alguma, pensa-se de modo vão. Conclui-se daí, que um pai amoroso não deve disciplinar seu filho. Não admira que os homens não entendem a necessidade da pena capital; não vêem a necessidade de qualquer tipo de castigo. Deixam de ver que os pais amorosos castigam seus filhos (Pv 13:24) e que um Deus amoroso disciplina Seus filhos (Hb 12:5, 6).[18] Na realidade, quase o inverso da mentalidade moderna é o caso. A Bíblia ensina que o castigo apropriado *é* prova do amor. O amor está *na* disciplina. A falta de correção é uma indicação da falta de verdadeira solicitude para com os teimosos.

Uma consideração final deve ser feita em resposta â alegada desumanidade da pena capital. A pena capital, contrariamente àquilo que alguns assim-chamados humanistas nos levariam a crer, realmente subentende mais consideração para corri o indivíduo. O homem individual é a imagem de Deus, e por isso é errado matá-lo (Gn 9:6). O homem é tão valioso como indivíduo, que qualquer pessoa que interfere indevidamente com seu direito sagrado de viver deve enfrentar as consequências de perder sua própria vida. O valor do indivíduo é tão grande que a penalidade máxima é aplicada àqueles que interferem indevidamente com a vida de, até mesmo, um só homem.

IV. O HIERARQUISMO E TIRAR OUTRAS VIDAS

O problema de quando e porque é certo tirar outras vidas não é fácil. A tensão é resolvível, no entanto, quando é aplicada, uma ética hierárquica. Matar *é* justificável quando muitas vidas podem ser salvas quando menos são sacrificadas, ou quando vidas completas são preservadas em preferência às incompletas, ou quando uma vida real é preferida a uma vida em potencial. Até mesmo o suicídio para salvar mais vidas é preferível. Os princípios básicos por detrás destas conclusões são: (1) as pessoas são mais valiosas do que as coisas; (2) muitas vidas são mais valiosas que menos vidas; (3) pessoas reais são mais valiosas do que pessoas em potencial; (4) pessoas completas são mais valiosas do que pessoas incompletas.[19]

É por causa do valor intrínseco das pessoas que o assassinato é errado. E é porque o assassinato é um grave delito contra o valor intrínseco da outra pessoa, e da Pessoa de Deus que o ser humano reflete, que a penalidade é tão grande. O castigo capital não é impessoal ou anti-humano. É pró-humano. Ao remover o anti-humano, vindica-se o valor da pessoa individual. A esta altura fica mais simples ver a aplicabilidade doutro princípio do hierarquismo, viz., (5) o que promove o interpessoal é mais valioso do que aquilo que não o promove. É por isso que a pena capital para Eichmann foi um ato muito pessoal. A sentença de morte para quem foi o cérebro por detrás do plano para

aniquilar uma raça é uma maneira eminentemente apropriada de trazer esta carreira eminentemente anti-pessoal a um fim justo. Castigar o impessoal e o anti-pessoal não é impessoal em si mesmo. Pelo contrário, é uma vindicação do valor intrínseco de cada pessoa. Não castigar o anti-pessoal é um ato impessoal. Recusar-se a intervir com a justiça quando o valor intrínseco de pessoas inocentes é violado é uma ética altamente impessoal. A pena capital, aplicada com justiça, pode ser uma expressão de uma ética muito centralizada na pessoa.

Em síntese, a pena capital é requerida nos crimes capitais para proteger o valor intrínseco do direito de viver da pessoa individual. Além disto, a sentença da morte pode ser justificada em crimes menos do que capitais, quando as vidas de mais pessoas inocentes estão em jogo se o homem mau viver. Fora dos crimes capitais ou atividades que decerto levariam à morte dos homens inocentes, o estado não tem nenhum direito divino de exercer a pena da morte. É uma responsabilidade séria para um governo carregar a espada, e deve tomar cuidado para não fazê-lo em vão.

NOTAS DE RODAPÉ

1.O teólogo contemporâneo, Karl Barth, discute as circunstâncias de um tiranicídio justificável em *Church Dogmatics* III, 4, págs. 445-6, eds. G.W. Bromiley e T.F. Torrance, Edimburgo: T. and T. Clark, 1936-62

2.Veja o capítulo doze.

3.Veja o capítulo nove.

4.Há casos de suicídio assistido na Bíblia, e não era aprovado por Deus. O escudeiro de Abimeleque correspondeu ao pedido do seu senhor mortalmente ferido no sentido de matá-lo, mas o ato não foi *aprovado* pela Escritura, mas, sim, apenas *registrado* ali como sendo a maneira vaidosa segundo a qual Abimeleque desejava morrer, a fim de que não fosse dito: "Uma mulher matou-o" (Jz 9:54), O escudeiro do rei Saul recusou o pedido do seu senhor ferido no sentido de matá-lo, "porque temia muito" (1 Sm 31:4). Veja a discussão sobre o suicídio.

5.Cf. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness,* Nova York: Washington Square Press, Inc., 1966, págs. 762, 766, esp. págs. 479, 556

6.Platão, *Fédon* 62a.

7.Cf. George Santayana, *Three Philosophical Poets,* Harvard University Press, 1927. A seção pertinente é reimpressa em Melvin Rader, *The Enduring Questions.*

8.Os estóicos davam várias razões para o suicídio *(Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 768). Segundo A.H. Armstrong, Plotino concordava com pelo menos três dos argumentos dos estóicos, viz., o suicídio é justificável em doenças longas e extremamente dolorosas, no caso da loucura e, provavelmente, quando há coerção para o comportamento imoral. Veja *Enéadas* de Plotino I, 9 nos clássicos de Loeb editados por Armstrong.

9.Veja o capítulo oito, supra, sobre o amor-próprio.

10.Na realidade, matar a si mesmo pode ser um pecado pior do que matar outro. O suicídio *é* um mal maior do que o homicídio — porque o amor-próprio é básico ao amor aos outros. O mandamento é amar aos outros *como a nós mesmos.* Se o amor a si mesmo é básico para amar aos outros, o amor impróprio a si mesmo (i.e., o suicídio) é um pecado mais básico.

11.Sem dúvida é possível conceber de uma situação em que dar sua vida por um animal (digamos, um cachorro salva-vidas) possa ajudar a salvar mais vidas humanas. Se for assim, o propósito de dar sua vida *é* em prol dos outros seres humanos e não em prol do cachorro propriamente dito.

12.Boa parte do sentimento emocional contra a pena capital é expresso em John Laurence, *A History of Capital Punishment,* Nova York: Citadel Press, 1960.

13.Veja o artigo por Edwin Yamauchi sobre "Historical Notes on the Trial and Crucifixion of Jesus Christ," *Christianity Today* (9 de abril de 1971), págs. 6-11 (634-639).

14.No início da raça forçosamente haveria situações diferentes de uma sociedade posterior, mais desenvolvida. Por exemplo, Caim sem dúvida se casara com sua irmã (cf. Gênesis 4:17 e 5:4), prática esta que mais tarde foi proibida por Deus (Lv 20:17). Mas no próprio princípio não havia ninguém com quem se casar senão um parente próximo.

15.Às vezes é achado no fim do Evangelho segundo João, e às vezes depois de Lc 21:38.

16.Veja a discussão desta questão em *General Introduction to the Bible,* Chicago: Moody Press, 1968, págs. 371-372.

17.Até mesmo o princípio do mandamento quanto ao guardar um dia em sete, como um dia de descanso e adoração, é reafirmado no Dia do Senhor cristão; embora o dia propriamente dito fosse alterado do sábado para domingo (cf. At 20:7), tendo em vista a ressurreição de Cristo e Seus aparecimentos (cf. Jo 20:1, 26).

18.A correção em demasia também é errada (cf. Colossenses 3:21) porque a justiça exige apenas a quantidade, ou tipo apropriado de castigo para o delito.

19.Veja o cap. 7 para uma elaboração destes e de outros princípios da ética hierárquica.

O Cristão e a Ecologia

Um breve tratamento da ecologia, um assunto de grande interesse contemporâneo, parece ser exigido por várias razões. Primeiramente, a ecologia tem implicações morais e, portanto, cabe dentro dos limites desta obra. Em segundo lugar, não fica claro, na superfície, como uma ética edificada sobre o valor intrínseco das *pessoas é* compatível com uma tentativa total de salvar *coisas* inanimadas, tais como o ar, a terra, e o mar. Finalmente, certos éticos alegam que o cristianismo é incompatível com as pressões sobre o meio-ambiente natural do homem.

I. UMA BASE BÍBLICA PARA A ECOLOGIA

De todos os grandes sistemas religiosos e filosóficos, nenhum dá maior dignidade ao mundo material do que a tradição judaico-cristã. Os dois Testamentos da Escritura apoiam o argumento de que a matéria é boa, e que o mundo natural é semelhante a Deus. Tendo este fato em vista, é estranho ouvir a acusação de escritores contemporâneos de que o ponto de vista bíblico do mundo é responsável pela crise ecológica atual. Conforme a expressão de certo escritor: "Sobre o assunto do homem diante da natureza... a história bíblica da criação no primeiro capítulo de Gênesis... não somente deixa de corresponder à realidade conforme a observamos, como também na sua insistência no domínio e na subjugação da natureza, encoraja os instintos mais exploradores e destrutivos do homem, ao invés daqueles que são deferenciais e criadores."[1] Até que ponto esta crítica deixa de representar a verdade só pode ser revelado por um exame dos próprios dados bíblicos.

A. O Valor da Criação

De modo contrário à mentalidade grega, o Antigo Testamento afirma o bem essencial da criação material. O mundo físico não é um mal para ser rejeitado; é um bem para ser desfrutado. O mundo material não é uma manifestação do mal, mas, sim, um reflexo da glória de Deus.

1. A Criação Material é Boa — Depois de quase cada dia da criação o registro diz que "viu Deus que era bom" (cf. Gn 1:4, 10, 12, 18, 20, 25). No dia final "viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era *muito bom"* (1:31).[2] O homem é representado como sendo o melhor da criação material, feito à "imagem de Deus".

Não somente a matéria e o corpo humano são essencialmente bons, como também este último é o instrumento bendito para propagar mais bens materiais no mundo. Deus instituiu o sexo como o meio de fazer mais homens. Abençoou o primeiro casal e o mandou encher a terra com seus semelhantes. Esta realmente é uma grande dignidade dada à matéria, que foi tanto pronunciada boa, quanto feita o instrumento para produzir mais bem do seu tipo.

Conforme os gregos,[3] a matéria é eterna e informe, uma coisa irracional que é tanto necessária quanto maligna. É caótica e informe, não tendo em si mesma qualquer conteúdo de bondade, mas somente a pura capacidade de receber formas boas vindas de fora. Nas suas manifestações corpóreas no homem, a matéria fica sendo uma prisão para a alma, um empecilho ao desenvolvimento espiritual do homem. Ser liberto das garras do material *é* o âmago da salvação. Não é de se admirar que os filósofos atenienses riram quando ouviram Paulo falar da ressurreição do corpo (At 17:32).

2. A Criação Material Reflete a Glória de Deus — Não somente o mundo natural é chamado essencialmente bom, mas também se diz que reflete a glória de Deus.

O Salmista escreveu: "Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos" (Sl 19:1). Outra vez: "Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos, e a lua, e as estrelas que estabeleceste, que é o homem, que dele te lembres?" (Sl 8:3-4). A criação reflete a glória do Criador, conforme o Antigo Testamento. A natureza é um tipo de teofania ou aparência de Deus. Deus está manifesto em todos os lugares; Ele está na luz e nas trevas, na terra e no mar, nas alturas e nas profundezas (cf. Sl 139:7—12).

O olho que observa, pode ver evidências de Deus em todos os lugares. Conforme o Novo Testamento: "os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas" (Rm 1:20). As estações para o crescimento e os seus produtos são um testemunho à fidelidade de Deus (At 14:17), disse Paulo aos pagãos em Listra. Deus está tão perto da natureza que "nele vivemos, e nos movemos, e existimos," conforme o apóstolo declarou aos filósofos atenienses (At 17:28). Deus é evidente na tempestade, no trovão, e em virtualmente todo fato e evento da natureza, conforme Jó (cf. cap. 38). Em síntese: a totalidade do mundo natural é um reflexo da glória do seu Criador.

B. O Valor da Encarnação

Sem dúvida, a maior dignidade já dada à matéria não foi seu bem, como criação de Deus, nem sua glória como reflexão de Deus. A maior honra outorgada à criação material foi quando Deus Se tornou parte dela na encarnação de Cristo. "E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade," escreveu João (1:14). A divindade entrou no fluxo sanguíneo da humanidade. Deus assumiu um corpo material. Criar a matéria é uma coisa para Deus, mas fazê-la parte permanente do Filho de Deus ressurreto e glorificado é outra coisa (cf. 1 Co 15).

Nenhum sistema não-cristão deu uma posição mais exaltada ao mundo material. A matéria é tanto boa, como criação de Deus, quanto como o veículo da encarnação de Deus. "Porquanto nele (Cristo) habita corporalmente toda a plenitude da Divindade" (Cl 2: 9). Com um conceito tão alto do mundo natural e da criação material e corpórea, não é difícil basear uma ética sólida para a ecologia. Por que o homem deve conservar seu mundo? Porque é bom, porque é como Deus, e porque Deus gosta dele e o fez como Ele mesmo. Além disto, um dia Deus redimirá até a própria natureza (Rm 8:18ss.), a purificará (2 Pe 3:10ss), e a perpetuará para sempre (Ap 21:1). Logo, ao poluírem o mundo, os homens estão destruindo o que é bom e obliterando o espelho que reflete a Deus. Semelhantemente, o desrespeito para com o corpo humano — poluindo-o com drogas — é abusar do vaso que Deus adornou à Sua imagem e honrou com a encarnação do Seu Filho. Decerto, nenhuma razão melhor e mais alta pode ser dada contra a poluição.

II. A ECOLOGIA E O VALOR INTRÍNSECO DAS PESSOAS

Parece evidente na Escritura que poluir o mundo do homem (realmente, o mundo de Deus) é moralmente errado. O que talvez não seja tão claro é exatamente como isto é compatível com o personalismo hierárquico defendido neste livro. Ou seja: se as pessoas são mais valiosas do que as coisas, i.e., se as pessoas são o valor central, como pode ser considerado um pecado o ato de estragar coisas materiais criadas? Se os pecados dalguém realmente forem contra uma pessoa (seja humana, seja divina), logo, como pode ser mau o abuso das coisas naturais que cercam o homem? A regra básica é que as pessoas devem ser amadas (como fins) e as coisas devem ser usadas como meios

para os fins pessoais. Por que, então, é errado, para as pessoas, fazer qualquer coisa que desejam com seus recursos e seus meio-ambiente? Não é para isso que existem as coisas, para serem subservientes às pessoas?

A. O Mal É Sempre Pessoal

Antes de procurar reconciliar uma moralidade bíblica da ecologia com o ponto de vista de que as pessoas têm mais valor do que as coisas, seria bom declarar de novo a base lógica do personalismo.

1. As Pessoas Têm Valor Intrínseco — Três razões foram dadas porque as pessoas têm valor intrínseco, ao passo que as coisas têm valor instrumental à medida em que são usadas para pessoas. Primeiramente, somente as pessoas têm auto-consciência. Ou seja: somente as pessoas podem conhecer a si mesmas como objetos. Os objetos não podem ter consciência de que são objetos; somente sujeitos podem ter consciência de objetos. Em segundo lugar, somente as pessoas têm o poder da auto-determinação. Somente os sujeitos são livres. Os objetos são determinados por outros sujeitos, mas não se determinam a si mesmos. Em terceiro lugar, somente pessoas podem ter interrelacionamento com outras. Os sujeitos podem relacionar-se pela teia da inter-subjetividade; os objetos não o podem. Ou seja: somente as pessoas podem ter um relacionamento eu-tu. Os objetos como tais são coisas ("isso") e não podem *relacionar-se* somente podem ser *relacionados* com outros. Em síntese, as pessoas têm valor intrínseco porque são sujeitos, e a subjetividade é mais básica do que a objetividade, porque somente os sujeitos são auto-conscientes, livres, e inter-pessoais. As pessoas têm valor intrínseco, porque as pessoas transcendem os objetos que podem ser manipulados, usados e completamente determinados pelo sujeito que, como tal, não se deixa ser usado como um objeto; é um sujeito livre. Outros podem tratá-lo como objeto, mas nem por isso fazem com que seja um objeto; é um sujeito livre em si mesmo.

2. Todo o Mal É Um Abuso de Pessoas — Se as pessoas são o valor mais básico, não se segue, pois, que todo o pecado deve relacionar-se com pessoas? Existe qualquer pecado contra coisas como tais? A pessoa pode pecar somente *com* coisas mas não *contra* coisas? Especificamente, um homem pode pecar contra seu meio-ambiente como tal?

Há vários casos à primeira vista de pecado alegadamente "impessoal" que, mediante o escrutínio mais apurado apoiam nossa resposta de que todo o pecado é realmente pessoal. Por exemplo, os assim-chamados pecados particulares, mediante os quais a pessoa secretamente odeia a outra, ou a cobiça, realmente são contra pessoas, embora estas pessoas talvez nunca sintam o efeito. O ódio é um pecado porque *pretende* fazer algo contra uma pessoa. A lascívia é má porque, através dela, a pessoa demonstra seu *desejo* de possuir outra pessoa impropriamente. Mas não se poderia odiar uma árvore ou ter lascívia por um animal? A Bíblia explicitamente condena este último (Lv 18:23). Reconhecidamente, estas são formas incomuns de pecado, mas não são impessoais. Nos dois casos poderia ser dito que envolvem "pessoas," porque estão tratando coisas como se fossem "pessoas". Naturalmente, a árvore ou o animal não é realmente uma pessoa, mas o pecado consiste precisamente do fato de considerá-los como tais. O ódio e a lascívia são reações a pessoas e não a coisas. Quando são descarregadas contra coisas, é usualmente porque as pessoas não estão disponíveis ou porque o pecador está demente ao ponto de personalisar o não-pessoal.

O que se diz do avarento que ajunta seu dinheiro mas não lesa a ninguém; ele está pecando? Poupar dinheiro para um uso melhor é uma coisa; ajuntá-lo egoisticamente é outra.[4] Este último pode ser moralmente errado de várias maneiras. Primeiramente,

pode ser uma forma de idolatria, viz., tratar o dinheiro (uma coisa) como um Deus (uma pessoa). Em segundo lugar, pode ser um negligenciar das pessoas, viz., ele mesmo, sua família ou seu próximo, em prol de quem poderia estar usando o dinheiro. Jesus deixou muito claro que o dinheiro não devia ser açambarcado mas, sim, investido noutras pessoas (Lc 12:16ss, 16: 1-13).

O que se diz de xingar, ou blasfemar, ou outros pecados "particulares"? Estes, também, envolvem a parte pessoal. São pecados contra a Pessoa de Deus. Realmente, segundo a Escritura, até mesmo os pecados de assassinato e de adultério, cometidos por Davi, eram propriamente contra Deus. Davi confessou a Deus: "Pequei contra ti, contra ti somente..." (Sl 51:4). Visto que Deus é a Fonte de todo o valor e Aquele que determina o valor, logo, seguir-se-ia naturalmente, que todo o pecado — inclusive o pecado contra a natureza — seria contra Ele pessoalmente, em última análise.

Até o eremita que abusa do seu cachorro ou o sadista que atormenta animais em particular, peca quando estes atos são danificantes a si mesmos ou a outros. É difícil ver como a crueldade (até mesmo a animais) não afeta dalguma maneira a pessoa que realiza a crueldade. *Fazer* o mal tende a solidificar tal predisposição na pessoa e fazer dela uma pessoa pior. Em síntese, até mesmo os pecados "solo" são pecados contra uma pessoa, viz., aquela que os comete. Imediatamente são pecados contra sua própria pessoa, e, em última análise, são pecados contra Deus.

B. Poluir o Meio-Ambiente É Moralmente Errado

Há certo número de maneiras em que a poluição do meio-ambiente físico é moralmente errada. Basicamente, no entanto, a poluição é errada à medida em que afeta as pessoas que são o valor mais alto no mundo. A poluição não precisa ser um pecado contra a terra *como tal*. É um mal praticado contra o povo da terra e contra Aquele que fez a terra para as pessoas, e que fez a terra como uma revelação de Si mesmo.[5]

1. **A Poluição É Basicamente Egoísta —** Na base da poluição há o egoísmo. O homem quer tirar muita coisa da natureza, mas está disposto a pôr pouca coisa de volta nela. Quer usá-la para a ganância, quer seja reusável ou não. Os homens abatem as florestas, mas frequentemente deixam um ermo por detrás deles. Empregam os recursos naturais mas não colocam os produtos residuais numa forma que possa ser usada de novo. É uma atitude míope e egoísta querer o uso e os ganhos da natureza para si mesmo sem devido respeito para com os outros, hoje ou numa geração futura. A maioria das formas de poluição pode ser diretamente atribuída à exuberância do homem na sua cobiça pela ganância. Conforme a Bíblia: "o amor do dinheiro é a raiz de todos os males" (1 Tm 6:10). A destruição do meio-ambiente do homem é um apoio triste, porém marcante, desta verdade. Conforme a expressão de certo cristão: "A poluição é uma consequência inevitável de uma sociedade afluente que dá mais valor ao progresso material do que a todas as demais coisas."[6]

2. **A Poluição Afeta as Pessoas —** Além disto, a poluição está errada porque afeta as pessoas desfavoravelmente. O lixo afeta o saneamento e o saneamento afeta a saúde de *pessoas*. Os esgotos afetam rios e lagos, e a água poluída afeta a saúde e o prazer de *pessoas*. O ar ruim é respirado por *homens* bons e tende a torná-los menos completos.

O mundo físico foi feito para o homem mas não deve ser abusado pelo homem, porque há outros homens que ainda hão de usá-lo. Conforme notou Francis Bacon, o homem pode subjugar a natureza somente por meio de submeter-se a ela.[7] O mundo, como um parque, seria um lugar gostoso para se viver, se cada um o deixasse pelo

menos tão limpo e usável quanto o achou. Quando a terra é poluída, não há pecado contra ela como tal; há porém, um pecado contra outros homens, cujas vidas afeta de modo adverso, e contra Deus que a fez boa. A poluição é errada por este motivo, ainda que não houvesse outra razão.

Este raciocínio se aplica à poluição pública, mas o que se diz da poluição particular? O que se diz do lixo na casa de campo ou dos detritos no porão? Ou seja, é moralmente errado poluir onde não afeta outras pessoas? Num mundo superlotado, esta pergunta pode ser respondida algo mais facilmente. Há alguns lugares verdadeiramente particulares onde a poluição não afetará alguém, dalguma maneira, um dia? Se houver tais lugares, são, por definição, impoluíveis. Se, pois, a matéria excedente estiver sendo depositada de tal maneira que não afeta adversamente a outras pessoas neste processo, nem se recusa a ser absorvida no meio-ambiente no decurso do tempo, logo, por definição não é poluição. Depósitos ou incineradores dalgum tipo serão necessários nalgum lugar para este tipo de mundo.[8]

É instrutivo notar, nesta conexão, que a lei mosaica tinha leis bastante severas contra a poluição. O saneamento era ressaltado, inclusive a lavagem, a separação, e outras medidas preventivas. Num período em que não havia privadas com descarga, os detritos humanos deviam ser enterrados na terra (Dt 23:13). A contaminação de todos os tipos devia ser evitada. Somente certos tipos de animais deviam ser comidos (Lv 11) e o sangue dos animais (um transportador notável de doenças) devia ser evitado a todo custo (Lv 7:26; cf At 15:20). As relações sexuais eram proibidas durante o tempo da impureza da mulher (Lv 15: 19-24). Qualquer contato com uma descarga ou emissão do corpo tornava a pessoa impura. A separação e a lavagem do corpo e das roupas eram exigidas para os que estavam "contaminados" (Lv 15:25ss). No caso de enfermidade contagiosa, eram impostas quarentenas; as casas poluídas eram demolidas (Lv 14:43ss.). Em síntese, havia procedimentos tanto preventivos quanto curativos no Antigo Testamento. Se os homens vivessem segundo as leis de Deus, não haveria poluição alguma no mundo. Isto nos leva à consideração seguinte.

3. A Poluição Viola as Leis de Deus — A razão porque a poluição afeta outras pessoas é que Deus estabeleceu certos relacionamentos entre as coisas e as pessoas. A fim da pessoa maximizar sua existência pessoal, deve saber qual deve ser seu relacionamento apropriado com as outras pessoas e coisas em seu redor. Quando qualquer pessoa ou coisa fica fora do seu relacionamento apropriado com as demais, ordenado por Deus, o resultado é o mal. De fato, é exatamente isto que é o mal, viz., um desarranjo do mundo de Deus. As coisas não são más como tais; as coisas em si mesmas são moralmente neutras e metafisicamente boas. São boas como criaturas, i.é., como seres que refletem o bem e a glória de Deus. Mas quando uma coisa boa (digamos, o álcool), é colocada numa quantidade grande demais numa outra boa coisa (um homem), estabelece-se, assim, um mau relacionamento. Ou seja: o mal é o resultado quando as pessoas e as coisas não se relacionam entre si como Deus pretendeu que se relacionassem.

O relacionamento que Deus pretendeu que haja entre as pessoas e as coisas é o que a Bíblia chama de "leis." Uma lei é uma estrutura de relacionamentos projetada para maximizar o valor intrínseco das pessoas. Uma lei verdadeira não é uma injunção arbitrária que visa frear o cumprimento dos desejos humanos. Pelo contrário, o âmago da lei é uma coisa muito pessoal. As leis são feitas por Deus e para as pessoas. Jesus ressaltou este fato com referência à lei do sábado. "O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado," disse Jesus (Mc 2:27). As leis são feitas para pessoas; as pessoas não são feitas para as leis. As leis são a maneira de Deus indicar às pessoas seu valor intrínseco como penou, de modo que este valor possa ser

mais plenamente realizado. Em última análise, naturalmente, o valor das pessoas finitas é baseado no valor infinito da Pessoa de Deus e relacionado com este valor. A fonte de toda a personalidade e de todo O valor é a mais valiosa de todas.

Quando um homem polui o mundo, portanto, está violando uma lei que Deus ordenou para ajudar as pessoas. A poluição é um delito contra Deus porque foi Ele quem instituiu as leis da pureza, para o bem das pessoas. Quando os homens transgridem qualquer lei decretada por Deus, estão realizado um ato pessoal, porque é um ato que, em última análise é uma ofensa à Pessoa de Deus que a instituiu. Nenhum homem peca consigo mesmo, mesmo quando parece que está pecando somente contra si mesmo ou contra seu mundo particular. Todos os pecados são contra Deus. E poucos pecados são particulares no que diz respeito a outros homens — cada vez menos à medida em que o mundo fica menor. A poluição é um dos maiores pecados públicos, porque, se for permitida a sua continuação, fará com que seja impossível para os homens serem pessoas.

A poluição, conforme concorda a maioria dos cientistas, é o problema principal do mundo, pois os problemas das raças e da guerra são uma *ameaça* â humanidade, ao passo que o extermínio da vida humana ocorrerá a não ser que a tendência da poluição seja invertida.[9] As pessoas têm valor intrínseco como pessoas, porque, como tais, são as criaturas de Deus feitas à sua imagem e semelhança. Logo, diminuir ou destruir este valor intrínseco das pessoas é da máxima consequência moral. A poluição não é um ato dirigido meramente contra as coisas. É um ato de pessoas que afeta as pessoas. É um pecado público contra o público. É um mal contra as pessoas e contra Aquele que as fez e fez um mundo bom para elas.

III. A ECOLOGIA E O DEVER MORAL DE CONTROLAR O AMBIENTE DO HOMEM

Há uma consideração básica da responsabilidade crista que não deve passar despercebida na discussão da poluição, ou de qualquer outro relacionamento que o homem tem com seu mundo. A consideração é a seguinte: Deus comissionou o homem para estar no *controle* do seu mundo. Ao primeiro homem foi dito "enchei a terra, e sujeitai-a; dominai . , , (Gn 1: 28). Decerto isto subentende que, sejam quais forem os controles ambientais necessários para conservar a vida do homem, sem destruir sua humanidade, não somente são moralmente permitidos como também divinamente ordenados.[10]

A. Controlando o Ambiente Físico

O controle da poluição é responsabilidade moral do homem. Deus ordenou que o homem subjugasse e dominasse seu ambiente. O mundo não deve conquistar o homem; pelo contrário, o homem deve conquistar o mundo. Se o homem não controlar o mundo físico, então o mundo físico controlará o homem. E este é o inverso da ordem de Deus para a criação. O homem deve ser rei ou vencedor sobre a terra, não o escravo nem a vítima dela.

Se o homem é moralmente responsável por controlar seu ambiente físico, logo, talvez seja necessário para ele legislar sobre o uso dos elementos. Ou seja: deve haver controles sobre o uso estulto e egoísta da terra às expensas de outras pessoas que moram aqui. Os homens não devem ter licença de destruir o ambiente físico de outros homens.

B. Controlando o Ambiente Humano

O dever moral dos homens de legislar acerca do uso do mundo físico levanta uma pergunta interessante, discutida num contexto anterior. O que se diz da poluição das pessoas? Ou seja: o que se diz de poluir o mundo com um número grande demais de' pessoas? Os homens têm o direito moral de limitar o tamanho da população? Se for assim, por quais meios? O controle da natalidade? O aborto? Estes assuntos já foram discutidos à parte da questão da super-população.[11] Mas o que se diz dos controles humanos sobre o número de pessoas que têm licença de viver neste mundo?

1. As Alternativas: a Calamidade ou o Controle? — Fundamentalmente, há duas maneiras de solucionar o problema da super-população. Um dos métodos é instituir algum tipo de controle humana dela, tal como o controle da natalidade, o aborto e/ou a eutanásia. O outro é deixar a natureza cuidar da super-população em termos da morte pela fome, pestes, desastres naturais, e pelas guerras (à medida em que a guerra é provocada pela super-lotação do terreno, etc). Ou seja: o destino da raça pode ser deixado aos infortúnios físicos do mundo, *ou* pode ser racionalmente e moralmente determinado pelos homens em controle do seu meio-ambiente total. Os homens podem, ou planejar o futuro, ou submetê-lo aos azares do mundo. A poluição pode ser deixada à seleção a esmo, ou controlada pelo planejamento racional. O que Deus pretende?

O desastre não é tão bom quanto o desígnio. Deus é o Autor do cosmos e não do caos. O mandamento divino ao homem é *controlar* o mundo, e o homem é um ingrediente essencial nesse mundo que precisa ser mantido sob controle. É verdade que os homens foram ordenados a multiplicar-se e encher a terra, mas não foram ordenados a superlotá-la. O mundo tem um tamanho limitado.[12] Pode sustentar apenas um número determinado e finito de homens. E se os homens falharem no seu dever de controlar seu próprio número, então sobra uma só alternativa para a sua negligência — a natureza nivelará seus números.

2. A Moralidade de Impedir a Poluição da População — A pergunta moral crucial não é *se* o homem deve controlar a população, mas, sim, *como* o deverá fazer. A melhor resposta a isto é a *educação.* Em primeiro lugar, os homens devem ser informados acerca dos males da superpopulação e da sua responsabilidade por controlar os números dos nascimentos. Isto pode ser realizado por alguma forma de controle voluntário de natalidade. Em segundo lugar; se a educação não realizar a tarefa, então, alguma legislação pode tornar-se necessária. Meios apropriados de penalizar os superpopuladores devem ser elaborados. Finalmente, a *esterilização* dos que produzem demasiadamente deve ser preferida aos desastres fortuitos da fome, da peste e da guerra. O imperativo divino é para o homem controlar seu meio ambiente, e não para o seu meio-ambiente controlá-lo.

O aborto *não é* um método moralmente justificável do controle da população. Ou seja: o aborto não é moralmente justificável para o controle da população *a não ser que tudo o mais venha a falhar.* E é difícil ver como o aborto poderia ser mais bem-sucedido do que a esterilização. Teoreticamente, um aborto seria apropriado como um meio do controle da população, *somente se* pudesse ser demonstrado, além de qualquer dúvida, que esta vida humana *em potencial* (o nenê não nascido), tendo licença para viver, realmente expulsaria ou destruiria alguma vida humana *real.* Semelhantes casos decerto não são abundantes. O controle da natalidade é um modo muito melhor de controle da população, porque por este meio a pessoa está controlando a raça, impedindo que a vida ocorra, e não por meio de *tirar* uma vida depois dela já ter ocorrido. Tirar uma vida em potencial sempre é uma questão muito séria, e nunca deve ser feito, a não ser que uma vida humana real possa ser salva por meio de fazê-lo. E é desnecessário dizer que, tirar

uma vida humana real (i.e., a eutanásia), como meio do controle da população é ainda pior.

Há uma ironia estranha no que diz respeito à poluição que o homem faz do seu mundo. É simplesmente esta: se o homem poluir seu meio-ambiente por tempo suficiente, destruirá a si mesmo, mas o meio-ambiente permanecerá. Em última análise, o pecado não é realmente contra o meio-ambiente; é contra as pessoas que haveriam de viver nele, e contra Deus, que fez o mundo tanto como uma revelação de Si mesmo quanto para o bem do homem. Se o homem se destruir, o meio ambiente permanecerá numa forma ou noutra. Os homens foram feitos para serem zeladores da terra. Se não conservarem a terra, a terra não os preservará. A pergunta que os homens devem fazer a si mesmos hoje é esta: *sou o guardador da minha terra?* Pois no caso de eu não ser o guardador da terra, logo fica cada vez mais evidente que tampouco sou o guardador do meu irmão. Esta, pois, é a terra do meu irmão. E se eu não a preservar, então ela não preservará nem a ele nem a mim.

LEITURA SUGERIDA

Schaeffer, F. A., *Poluição e Morte do Homem.*

NOTAS DE RODAPÉ

1.Ian I. McHarg, *Design With Nature* (Garden City, Nova York: The Natural History Press, 1969), pág. 26.
2.Neste capítulo os grifos nas citações bíblicas são nossos.
3.Platão pode ser tomado como o representante principal de um ponto de vista grego sofisticado acerca da matéria. Veja seu Timeu, em especial.
4.Jesus repreendeu o homem que enterrou seu talento de ouro (Mt 25:26-27).
5.Carl H. Reidel, "Christianity and the Environmental Crisis," Christianity Today Vol. XV, N? 15, 23 de abril de 1971, pág. 5 (685).
6.Reidel, Ibid.
7.Francis Bacon, Novum Organum I, 3 em Great Books of the Western World, Chicago: Publicado por William Benton para Encyclopedia Britannica, 1952.
8.Reidel, Ibid.
9.Carl H. Reidel, op. cit., pág. 4 (684).
10.Veja o capítulo doze, supra.
11.Se, e quando outros planetas forem abertos para alguns peregrinos cósmicos, então, naturalmente, será tirada a pressão da superpopulação do planeta terra.
12.Conforme os cientistas, os combustíveis fósseis do mundo poderão esgotar-se num futuro previsível, e o mundo está usando até 10% de energia a mais do que a fotossíntese está devolvendo. Veja Reidel, op. cit., pág. 4 (684).